

法の解釈における価値と反価値 (1)

—リーガル・アキシオロジーの考察—

宗 岡 嗣 郎

目次

1. はじめに
2. 「価値の専制」とは何か
3. 価値主観主義の論理 (以上、本号)
4. 価値客観主義の論理 (以下、次号)
5. 社会規範の本質
6. 法の解釈における価値と反価値
7. 結びにかえて

1. はじめに

法の解釈というとき、公法であれ私法であれ、そこに価値判断が含まれることは広く認められている。啓蒙思想が絶対視された時代ならばともかく、現代法の解釈において、一切の価値判断を排除し、法規に示された言明の認識に純化して、法の解釈が可能だと考える者は多分いない。価値判断は法解釈学の要点である。これは圧倒的な多数説として認められているが、わが国では、法的価値判断の内容を法的価値論 (リーガル・アキシオロジー) として考察した論稿はあまりない。いわゆる「法解釈論争」以来、「法の解釈」に言及する論者は少なくないし、それが論じられる場合、ほぼ全員がそこに「価値判断」の問題を含むと指摘するのだが、不思議なことに「価値とは何か」をテーマとすることは極端に少ない。これに対して、「価値判断とは何か」についての論文はかなりあり、内容的には、価

値を価値判断と同視した上で、その主観性や実践性に言及して、法の解釈における相対性や間主観性の問題に接続させるのが主流である。これとは反対に、きわめて少数ながら、価値判断は、客観的な価値序列（ヒエラルヒー）に基づいて判断されると主張する論者もいる。本稿は、前者の立場を「価値主観主義（Wertsubjektivismus）」と呼び、後者の立場を「価値客観主義（Wertobjektivismus）」と呼ぶが¹、いずれの立場でも、法律学の観点から価値そのものの検討に至ることはほとんどない。

そこで、まず圧倒的な多数説である「価値主観主義」から、そのアウトラインをみておこう。これは、ヴィルヘルム・ヴィンデルバンドにより基礎づけられ、その後ハインリッヒ・リッケルトにより完成された新カント主義「価値哲学」をベースにしている。いわゆるドイツ「西南学派」のことだが、その基本テーゼは「事実と価値」つまり「存在と当為」を峻別する二元論であり、それはヴィンデルバンドの師であったヘルマン・ロッツェによって提示された「妥当」概念に始まる²。ただし、ロッツェは妥当性の概念内容を正確に論述したわけではないし、後述のとおり、後継者のヴィンデルバンドやリッケルトの諸論稿をみても、ここには不明確なところが多く残されている。しかし、法律学の領域では、「存在と当為」あるいは「事実と価値」の区別は圧倒的に支持された。そのことは、たとえ

※本稿では、欧語文献の引用に際し、翻訳書がある場合には、訳書の頁数を注記する。ただし、用語の統一のため、訳文は同じではない。

1 わが国の法律学では、「価値」と「価値判断」を同視する価値主観主義的な論理から、価値論を構成するのが圧倒的な多数説である。たとえば、来栖三郎『来栖三郎著作集Ⅰ』73頁以下、川島武宣『「科学としての法律学」とその発展』2頁以下、62頁以下などを参照。これに対して、価値客観主義的な論理は、星野英一のような有力な民法学者が主張するけれども、後述のとおり、価値論の内容に踏み込んでいないこともあり、賛同者は少数である。つまり、全体としては、価値主観主義の論理は疑われていない。価値論に関する法学文献が少ない最大の理由はここにある。

2 ロツェはそれを「判断論」の中で「真理の妥当性」として導入し（Hermann Lotze, *Logik*, 1874, SS.61ff., 64ff., 88ff.）、「認識論」の検討の中で、プラトンの「イデア」に即して、その概念の大枠を略述しただけである（Ibid., SS.505 ff., insbes. 510 ff.）。

ば「規範」「当為」「妥当」など、ドイツ法学において常用される基本概念がヴィンデルバンドらによって形成された概念と一致することからも了解されよう³。そして、この二元論は、わが国の法律学にも継承され、公法領域でも私法領域でも、圧倒的な多数説を形成した。価値や規範は、事実から切り離され、純粹な理念 (die Idee) として位置づけられた。価値や規範は「存在するのではなく、妥当するだけである」、と。

他方、少数説の「価値客観主義」をみれば、ほとんどの法学者はこの立場の表面的な内容すら知らない。何故だろうか。1つの理由として、伝統的なカント哲学の延長上にあった新カント主義の「価値主観主義」と比べれば、価値客観主義の基盤となった存在論 (オントロジー) の歴史が浅く、学説的な影響力が十分に蓄積されていなかったことがある⁴。もう1点あげれば、マックス・シェーラーやニコライ・ハルトマンの存在論的価値論は、それ自体として難解であり、これも価値客観主義がポピュラーにならなかった理由だろう。ドイツの法学者ですら、シェーラーやハルトマンの現象学的オントロジーをふまえて、法理論的な検討をしているわけで

3 わが国への影響力という点では、ゲオルク・イェリネック (国法学・公法) やグスタフ・ラートブルフ (法哲学・刑法) などがヴィンデルバンドの価値哲学に立脚した代表的な法学者であろう。また、この当時、法律学・政治学・経済学の各領域を超えて活躍し、多くの法律学者に影響を与えたマックス・ウェーバーも、自己の価値論および価値判断論がヴィンデルバンドとリッケルトの「価値哲学」と結びついていることを認めている。ウェーバー「社会科学および社会政策の認識の『客観性』」(出口勇蔵訳・世界の大思想29巻収) 52頁参照。

4 マックス・シェーラー『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学 (上) (中) (下)』(飯島宗亨・小倉志祥・吉沢伝三郎訳・シェーラー著作集1～3巻一以下、本稿では、本書を『実質的価値』と略記する) は、単に価値客観主義のみならず、20世紀における存在論 (オントロジー) 復興の嚆矢であった。その前半部分は、1913年、『哲学および現象学的研究年報』の創刊号にエトムント・フッサールの『イデーン』と共に掲載された。つまり、この時まで、存在論的な価値論はなかった。あまり知られていないが、オントロジーは、ヨーロッパ思想の源流だが、ハイデガーが「忘れられた存在」と指摘したように、デカルト以降、20世紀に至るまで、長く忘れられていた。だから、オントロジーは、もっとも伝統的な思想でありながら、同時に、20世紀に復興する若い思想という両面をもっている。

はない⁵。実際、実質的価値説の価値概念については、価値は、いかなる意味において「形式的」ではなく「実質的」なのか、いかなる存在形態をもつのか等の難問があり、さらに彼らが立脚した現象学の方法論との関連では、「価値直観」がどのような論理構造をもつのかという難問に言及しなければならない。かかる論点をきちんと法理論の中に取り込みながら、その上で、法存在論として展開することは至難の業だろう。わが国で、価値客観主義の立場を代表する星野英一は、客観的な価値序列に関して、シェーラーやハルトマンの「実質的価値説」を念頭に置いている旨の発言をしているが、にわかに信じ難い。もし本当にシェーラーやハルトマンを「念頭」に価値問題を考えたのであれば、「実質的価値説」にかかわる諸問題につき、その一端だけでも検討し説明したはずだが、星野は実質的価値説の根本概念に全然ふれていない⁶。これでは、「価値そのものの客観的妥当性」とか客観的な「価値の序列」があると書いても、読者に「価値客観主義」の正確な内容を伝えることは不可能である。

このように、価値主観主義については、ある程度の認識が共有されているが、価値客観主義については、ほとんど考察の対象になっていない。しかし、本稿で詳述するように、法の解釈からみたとき、価値主観主義の論

5 フェリックス・カウフマンは、早い段階で、シェーラーやハルトマンの実質的価値説を批判したが、そこでも、現象学的な価値経験である「感得」と理性的な価値判断との認識論的な相違を意識すらしていない点 (Vgl. Felix Kaufmann, Die philosophischen Grundprobleme der Lehre von Strafrechtsschuld, 1929, SS.7-21)、有効な批判とは言えないだろう。その後、ナチス期に、エーリヒ・シュビンゲがシェーラーの現象学的直観に触れており (Erich Schwinge, Irrationalismus und Ganzheitsbetrachtung in der deutschen Rechtswissenschaft, 1938, S.7ff.)、ゲオルク・ダームらのいう「本質直観」の無内容さを批判した点を評価しうが (Ibid., S.16 ff.)、シェーラーの (そしてフッサールの『イデーン』をも含めて) 現象学的な直観をも単なる「非合理主義」的な「直感」の典型としかみていない。私たちの時代では、現象学が無内容な「直感」の対極にあることは周知のことだが、それは現象学研究が蓄積された「今」だからいえることである。

6 星野英一『民法論集』(第1巻) 65頁、星野・田中成明『法哲学と実定法学との対話』27頁以下。なお、この点に関する星野批判として、宗岡『法と実存』43頁以下参照。

理は致命的な欠陥をもつ。それは、価値や規範を理念としつつも、価値と価値判断を同一視するため、価値および規範の内容を具体的な判断主観の実践的（つまり、意思的、感情的）な能作に委ね、価値や規範の実質を判断者の主観的構成物にしてしまうからである。端的にいえば、新カント主義的な論理形式の下で、恣意的な内容が与えられる。したがって、価値主観主義から法価値論（リーガル・アキシオロジー）を構想すれば、必然的に、法の問題は感情や意思に規定されたイデオロギー的色彩を濃くすることになる。しかし、法の解釈をイデオロギーとみることほど不毛かつ危険な法理論はなく、私たちは、法の問題をイデオロギーから解き放つために、法の本質を意思から切り離し、法（および法的価値）を客在する所与として位置づける論理を明確にし、それを法理論に取り込むことが緊急の課題だと考えている。この点、価値を感性的に「はつきりと感得されうる（*fühlbar*）現象」だと捉えたシェーラーの実質的価値説は、おそらく、私たちが参照すべき最大の先行業績である。

価値は、価値主観主義のように内容のない形式的な「論理」において構成されたものではなく、「実質的な性質」をもって、「感得（*Fühlen*）」に与えられた経験可能な「所与」である。シェーラーは、ある遺稿の中で、『実質的価値』が現象学の立場で書かれていることを認め、現象学的に直観される価値が直観する作用（*Akt*）そのものの中に「与えられている」ことを強調する。つまり、価値とは、与えられたものであり、「それ自体として現に（*selber da*）」存在する現象学的な「所与」である。価値は存在するのであり、価値の直観とは、所与として現存在する価値と志向的な接触を体験することである⁷。こうして、シェーラーによれば、価値は、独自の存在者であり、他の存在者から導かれるものでも、人間による経験的な「価値判断（*Werturteil*）」の帰結でもない。シェーラーは、価値の

7 シェーラー「現象学と認識論」（小林靖昌訳・シェーラー著作集15巻収）292頁以下、315頁以下。法価値論の考察における現象学的なオントロジーの是非については、「4章（次号）」で考察する。

存在性格を明確にした上で、価値と価値判断は別だということを明確にした。ここは、価値主観主義との決定的な相違点であり⁸、シェーラー倫理学の核心部分である。

ただし、本号では、価値客観主義の論理構造の検討までは進めない。その準備段階として、まず、価値主観主義の立場から「生きる価値なき生命」というショッキングな概念を提起したカール・ビンディングの価値論を概観した上で、それを厳しく批判したカール・シュミットの価値論批判をみて、対立するようにみえるビンディングとシュミットによる「価値」の考察が、どちらも価値と価値判断を同視する「価値主観主義」の論理と完全に一致することを確認しよう（2章）。そして、次に、「価値主観主義」の論理を基礎づけた新カント主義「価値哲学」の論理が詳しく検証される（3章）。この中で、新カント主義価値哲学は、価値判断の普遍妥当性を維持するため、観念論的な擬制の論理を不可避とする点、哲学的にも現代法の論理としても、不適切だということを明確にしたい。

続稿（次号）では、シェーラーを中心に「実質的価値説」を検討し、シェーラーの実質的価値説が、価値の現象学的な所与性を明確にただけではなく、現象学的直観の論理をオントローギッシュに整序し、存在論的な価値論を展開して、価値主観主義の観念論を乗り越えたことを示そう。これは「存在論の世紀」といわれた20世紀の思想史における特筆すべき業績であり、その点、シェーラーを高く評価したい。しかし、シェーラーが、「諸価値の序列（Rangordnung der Werte）」を静的かつ固定的なものとし、その存在性格を実存から独立したものと捉えた点に実質的価値説の基本的な問題点がある。現象学的なオントロジーの限界だが、そこに観念論的な残滓がある（4章）。ただし、現象学的オントロジーは、価値論

8 たとえば「殺人」を例にとろう。シェーラーはいう。具体的なケースで、たとえ殺人が「悪（böse）」と判断されなかったとしても、その判断とは無関係に、殺人はやはり「悪」であり、反価値である、と。シェーラー『実質的価値（上）』105頁以下、『同（中）』218頁以下。ただし、ここでも、「殺人」とされる事実如何なる内実が与えられるかにより結論は変わる。これについても「4章（次号）」で考察する。

と共に、社会リアリズムをも掘り起した。私たちは、そこに、規範の新たな存在基盤を見い出す (5章)。そして、シェーラーやハルトマンの論理を批判的に検証していく中で、もっとも古典的な存在論的価値論および社会論を提示したアリストテレスの論理に戻りながら⁹、私たちが生きる生活世界の現実の中に、法的価値の存在性格を基礎づけ、法的価値判断すなわち法的な価値と反価値の基準を提示しうる「リーガル・アキシオロジー」の論理構造を模索しよう (6章)。それは、認識論に即して換言すれば、現象学的直観とは異なる形態で、直観概念を提示することによって実証されるだろう。

2. 「価値の専制」とは何か

(1) 生きる価値なき生命

ビンディングは、ドイツ帝国からワイマール共和国にかけての時期、フランツ・フォン・リストとともに、ドイツ刑法学を代表した1人であった。いわゆる「学派の争い」と呼ばれる対立の中で、リストは近代派を代表し、ビンディングは古典派を代表した。その刑法学上の業績としては、4巻5分冊で刊行され、総頁数が3000頁を超える『規範とその違反』とい

9 アリストテレスは、人間の「いかなる実践も選択も、ことごとく何らかの善 (アガトン) を希求している」と書いたが (『ニコマコス倫理学 (上)』〈高田三郎訳・岩波文庫版〉15頁)、ここでは、価値 (アリストテレスのいう「善」「アガトン」) は人間行為の現実的な目的として位置づけられている。これに対し、シェーラーの意図は、カントが財倫理学および目的倫理学をアポステリオリな相対主義に帰するが故に斥けたことを「正当だ」とした上で、あらゆる実質的倫理学がアポステリオリなものだと断定し、経験的なものは「道徳性の普遍的原理としてまったく役に立たない」とするカントの帰結を否定し、新たな実質的かつ絶対的な倫理学を提唱することであった。シェーラー『実質的価値 (上)』49頁以下、イマヌエル・カント『実践理性批判』(樫山欽四郎訳・世界の大思想13巻) 39頁以下参照。つまり、シェーラーは、一方では、「実質的倫理学」を提示する徹底的なカント批判者であるが、他方では、アリストテレス倫理学を拒否するカントの支持者であった。次号で述べるとおり、ここにシェーラーの現象学的オントロジーに対する問題点があるだろう。Vgl. Johannes Messner, *Kulturethik*, 1954, SS.84 ff., 104 ff.

う大著がある。そして、死の直前に、最後の著書として、医師アルフレート・ホッヘとの共著で、『生きる価値なき生命を抹消することの解禁』という刺激的なタイトルの小さな書物を残した¹⁰。

この書物の冒頭、ビンディングは「生涯の終りに臨み、長く考え続けてきた問題について、思い切って意見を述べておきたい」との決意を表明しながら、現行刑法の解釈学として、緊急時以外に、殺人の禁止規範の効力を解除することは可能かという問題を提起する¹¹。そして、自殺や安楽死（オイタナジー）に関する刑法上の解釈問題にふれた後、ともすれば「法律家らしい事務的な表現のため、薄情な印象を与えるかもしれないが、実は、ただ深い同情に起因するだけだ」と弁解しながら、1つの問題を示す。すなわち、生命を存続させることが「本人および社会にとって、あらゆる価値を失っている、そういう人間の生はあるだろうか」、と。そして、第1次世界大戦で失われた青年の生命や炭鉱のガス爆発で生き埋めにされた勤勉な労働者の生命などを例示しつつ、それらは最高の価値の喪失であったと論じながら、その対極に、「重度の知的障害者施設で周到に介護された収容者たち」がいると書く。前者の「生命の喪失」と後者の「生命の維持」、この生命をめぐる事実は「対極的な事実」であり、その間には、耳を覆いたくなる不協和音がある。一方には、「最高の価値」を浪費

10 Karl Binding und Alfred Hoche, Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens, 1920. 本稿での引用は、2006年に復刻された BWV (Juristische Zeitgeschichte, Bd. 1) 版によった。この版には、ビンディングの論理に対して、ヴォルフガング・ナウケの解説がある (Wolfgang Naucke, Einführung; Rechtstheorie und Staatsverbrechen, 2006.)。また、本書は、和訳されて、森下直樹・佐野誠『「生きるに値しない命」とは誰のことか—ナチス安楽死思想の原典を読む』(2001年)に収録されている(以下、『前掲原典』と略記する)。参照されたい。

11 森下・佐野『前掲原典』8頁以下。なお、このような問題の設定が可能なのは、ナウケが指摘するとおり、ビンディングの「規範論」が前提になっている。つまり、「人を殺した者」は、法律 (Gesetz) に違反しているのではなく、法律に先行する「汝、人を殺すなかれ」という規範 (Norm) に違反しているのである。したがって、ビンディングによれば、人の殺害を禁止する規範の効力が及ぶ範囲で、その限りで、刑法上の殺人がありうる。Vgl. Naucke, ibid., SS.13-18.

する現実があり、他方には、「まったく価値がないだけではなく、むしろ否定的な価値判断をすべき者たち」を介護する現実がある、と。この両極端の現実から生じる不協和音を解消させるには、「生きる価値なき生命」があることを認め、それを抹消する行為が法的に許容される可能性を追求する以外にない¹²。ビンディングはそう明言する。

もともと、ビンディングは、「生きる価値なき生命」があると述べながらも、それに対する殺害権を認めるのではない。彼の意図は、一定の前提条件を充たせば、「生きる価値なき生命」を「抹消」する行為に対し、殺害を禁止する刑法規範の効力を停止させることであった。その場合、その行為に対しては、殺害の禁止規範が妥当しないので、「生きる価値なき生命」を奪う行為は殺害を禁止する規範に違反しないという論理である。当然、「生きる価値」の有無を決める基準が最大の論点だが、ビンディングによれば、すべての「生存意思 (Lebenswille)」は無条件に尊重すべきである。したがって、第1に、疾病や傷害により、助かる見込みのない絶望の中で、自らの状態を完全に理解しながら、その状態から「救済されること (Erlösung)」を切に願い、しかも、それを何らかの方法で明示した者、すなわち、明確に生存意思を放棄した者の生命が「生きる価値なき生命」に該当する。第2に、生存意思そのものをもたず、生に対して幸福を感じない治療不能な重度の知的障害者の生命がこれに該当する¹³。そして、意思を表示しうる前者の場合ならば本人の申請により、表示しえない後者の場合ならば主治医や親族からの申請により、国家機関として新たに設置される審査委員会 (身体的な病状を診る医師1名、精神科医1名、法律家1名で構成) は、全員一致の承認によって、殺害禁止の解除を決定できる。その場合、申請者に対し、「患者の殺害をさまたげるべき理由はなく、事態に最も適合した方法で患者を病苦から救済することの実施は申請者に委ねられる」旨の決議が言い渡される¹⁴。

12 森下・佐野『前掲原典』36頁以下参照。

13 森下・佐野『前掲原典』40頁以下、44頁以下参照。

14 森下・佐野『前掲原典』53頁以下参照。

これがビンディングによって提起された「生きる価値なき生命の抹消」という深刻な問題の概要である。そして、この問題提起は、約20年後、秘かに精神病患者や知的障害者に実施されたナチスの安楽死計画と繋がっていると指摘されることが多い。ヒトラーは、日付を遡らせて、第2次世界大戦がはじまった1939年9月1日とタイプされた秘密文書において¹⁵、総統官房室長フィリップ・ブーラーと医師カール・ブランドに対し、治療の見込みのない患者や精神病患者の安楽死計画を策定し実施する権限を与えた。そして、この計画が実施される中で、不治の患者に限定されることなく、約7万人が殺害された¹⁶。ただし、安楽死計画とビンディングのテーゼとの間に、直接的な関連はないとみる見解もある。宮野彬は、刑法学の観点から、「人道主義的な良心から発した」ビンディングの思想と誤った人種概念のもと殺害を積極的に推し進めたナチスの間には、根本的な相違があるという¹⁷。しかし、たとえば1939年9月以降のナチスの「安楽死法案」の審議過程の史料をみるだけでも、ナチスの安楽死計画がビンディングの「生きる価値なき生命」という「概念」に影響されていたことは一目瞭然である¹⁸。

15 Karl Heinz Roth, Hg., Erfassung zur Vernichtung, 1984, S.129.

16 Martin Broszat, Der Staat Hitlers, Grundlegung und Entwicklung seiner inneren Verfassung, 1983 (1969), SS.398-400. ヘルマン・マウ＝ヘルムート・クラウスニク『ナチスの時代』(内山敏訳) 146頁以下によれば、主として、精神病患者70,273名がガス等の手段で殺された。この計画は、もちろん極秘で行われたが、同じ日に同じ施設に収容された全員が死亡するなど、ありえない事実が明らかになって、組織的殺害の輪郭が浮かび上がり、教会指導者らの厳しく激しい批判が生じ、1941年8月、ヒトラーが中止を指示した。なお、ヒトラーが安楽死の問題に関心を寄せる契機となったライブチヒの事件については、ヒュー・ギャラファーク『ナチスドイツと障害者「安楽死」計画』(長瀬修訳) 35頁以下参照。Vgl. Naucke, ibid., S.42 f.

17 宮野彬『安楽死から尊厳死へ』317頁以下。

18 Vgl. Naucke, ibid., S.37 ff. さらに、佐野誠『近代啓蒙批判とナチズムの病理』180頁以下、同「それはいかにして生まれ、利用されたか」(『前掲原典』収) 112頁以下などを参照されたい。佐野は、ヒトラーの侍医の1人であり、ヒトラーから安楽死問題の調査を指示されていたテオドール・モレルの報告書の草案に依拠して、ナチスの安楽死計画に対するビンディングの影響を示している(佐野「前掲論文」116頁以下)。なお、モレルの報告書草案の原文は、カール・ハインツ・ロートの編著書に収録されている(Roth, Hg., ibid., SS.123-28.)。

ナチスの安楽死計画は秘密裡に行われたが、当初は、安楽死法（「不治の病人における死の介助に関する法律」）として立法化を目指し、具体的な法案もあった。たとえば、1940年10月段階の法案では、「自己または他人にとって手に負えぬほど厄介な不治の病気あるいは確実に死に至る不治の病気を患う者は、自己の明確な要請に基づき、特別な権限をもった医師の許可を得て、医師による死の介助を受けることができる」（1条）と規定され、また「不治の精神病の結果、生涯を通じて、安全な場所において保護されること（Verwahrung）を要する者の生命は、本人に知られないまま、終わらせることができる」（2条）と規定されている¹⁹。あきらかに、「生きる価値なき生命の抹消」が認められる対象として、ビンディングの提示した2つの類型を継承する。

さらに、事実問題として、この安楽死計画がいわゆる「ユダヤ人問題の最終解決」に関連していることも重要だろう²⁰。たとえば、安楽死計画の実行スタッフは、アウシュビッツ以前の段階でユダヤ人虐殺に従事したスタッフと同じであり、彼らによって150万人のユダヤ人が虐殺されたと指摘する者もいる。「生きる価値なき生命」という法概念は、歴史的な事実としてナチスの法政策に継承され、ユダヤ人の虐殺に対しても、現実的な影響力をもったというべきであろう。このような展開は、多分、ビンディングの真意でなかっただろう。しかし、私たちが考察すべきことは、ある概念を提示した者の「真意」ではなく、提示された概念がもちえた現実的な影響である。この脈絡で考えるかぎり、ナチスの安楽死計画は「生きる価値なき生命」という価値概念を継承していたとみるべきであり、それは、カール・シュミットが価値論批判の基軸として提起した「価値の専

¹⁹ Roth, Hg., *ibid.*, S.176 f.

²⁰ たとえばフリードリヒ・カウル『アウシュビッツの医師たち』（日野秀逸訳）31-52頁。さらに、エルンスト・クレー『第三帝国と安楽死』（松下正明訳）564頁以下参照。1941年12月以降、安楽死計画に従事していたスタッフが、各地の収容所において約200万人のユダヤ人をガスで殺し、さらに、1942年以降、アウシュビッツにおいても、約200万人のユダヤ人を殺しているという（マウ＝クラウスニク『前掲書』49頁以下参照）。

制」という現象が極端な形であらわれたものだといえる。シュミットの価値論批判を概観しよう。

(2) 価値の専制

シュミットは、1959年に「価値の専制」という私家版の小冊子を作成し、1967年、そこに若干の補足を加えて、同名の著書として公刊した²¹。「価値の専制 (die Tyrannei der Werte)」とは、もともとハルトマンの言葉である。ハルトマンは、人間の価値認識には、時として特定の価値への「狂信」があらわれることを指摘し、その警鐘として、この言葉を使った²²。特定の価値にとらわれて、それを狂信する場合、価値感情の中で、その価値は人格を支配する専制君主のような役割を演じる。ハルトマンによれば、この時、その価値は反価値に反転する。だから、複数の価値を統合し、「価値の専制」に帰着する反価値への反転 (Widerhaken) を止めなければならない²³。ハルトマンは、価値認識のレヴェルにおいて「価値の専制」を克服し、価値の反価値への反転を阻止するために、価値統合の重要性を説いた²⁴。

ただし、シュミットのいう「価値の専制」は、ハルトマンがいうような意味ではない。シュミットの常用手法だが、彼はこの言葉に新たな内容を与え、それを「反価値の抹消」だと勝手に捉えなおした上で、「価値の専制」は、すべての価値論に共通する現象だと指摘し、法解釈の中に「価値論」を持ち込むことを全面的に批判した²⁵。シュミットの理解では、価値の否定形が反価値であり、反価値の否定形が価値だから、価値を肯定し追求することは反価値を否定し抑制することであり、「反価値の抹消」は「価値の実現」になる。彼は、これが価値論に共通する「公理」であり、ここ

21 カール・シュミット「価値の専制」(長尾龍一・小林公・新正幸・森田寛二訳『政治神学再論』収) 173頁以下、197頁以下(私家版)。

22 Nicolai Hartmann, *Ethik*, 4 Aufl., 1962, S.574 ff.

23 Hartmann, *ibid.*, S.577 f.

24 Hartmann, *ibid.*, S.562 ff.

25 シュミット「価値の専制」209頁以下。

に「価値の専制」すなわち「反価値の抹消」という現象の根拠があるという²⁶。そして、「価値の専制」はナチスの安楽死計画という「凄惨な出来事」として現象したし、ビンディングの提起した価値概念はこの現象と無関係ではなかったと指摘した。

シュミットは、価値と反価値を、判断対象に対する「肯定判断」と「否定判断」という判断の形式に置き換えて、「否定の否定」を「強い肯定」とすることが価値論の「公理」だとする。これは、次章で詳述する新カント主義「価値哲学」の立場だが²⁷、ビンディングの「法益論」にも、同じ構造がある。ビンディングは、法益を、法が保護する価値とし、立法者の「観点」から法秩序にとり「価値がある (von Wert sein)」と肯定的に判断されたものと捉える。つまり、法規や規範は、立法者による肯定的価値判断 (Werturteil) の表明にほかならない²⁸。ビンディングは、あきらかに価値を価値判断と同視する価値主観主義の立場から、あるモノに「法益性があるか否か」を判断する権限が立法者にあるという。そして、この段階では、判断に関する実質的な正当性のようなモメントは考察の対象にならない。リストはこれに対して「内容のない空疎な言葉」だと批判したが、事実、ビンディングの法益概念は法的な価値を立法者の価値判断に置き換えた形式的なものであった²⁹。

ただし、価値判断において、判断者の価値意識が全面的に溢れ出てくる

26 シュミット「価値の専制」184-90頁、212頁以下、同『バルチザンの理論』(新田邦夫訳) 165頁以下参照。

27 ヴィンデルバンドはこの論理構造をすでに1884年に提示している。Vgl. Windelband, Beiträge zur Lehre vom negative Urtheil (以下“Negatives Urtheil”と略記), in; F. f. Edward Zeller, 1884, S.167 ff.

28 Binding, Handbuch des Strafrechts, Bd.,1, 1885, S.169 ff., ders., Die Normen und ihre Übertretung, Bd.,1, 3Aufl., 1916, S.353 ff. なお、刑法の研究者として出発したシュミットの学位論文では、国家が法的価値の設定者であり、刑事立法は国家による無価値判断の提示であると述べ、基本的にビンディングとほぼ同じ認識が示されている。Vgl. Carl Schmitt, Über Schuld und Schuldarten, 1910, S.4 ff.

29 Franz von Liszt, Rechtsgut und Handlungsbegriff im Bindingschen Handbuche, 1886, in; F. Liszt, Strafrechtliche Aufsätze und Vorträge, Bd., 1, 1905, SS.222-30.

点をみれば、それは、形式的であっても、無内容でないことに注意すべきである。そこには、価値「判断」の実践性を介して、判断者の主観的な情緒が前面にあらわれる。価値判断には、激しい肯定的感情や否定的感情が含まれることもあり、シュミットは、ここでウェーバーを引きながら、価値判断が前提とする「視点」の本質は「攻撃点」であり、この攻撃性をもっとも明白に価値論の本質を示すという。ここでも、シュミットの常用手段が使用され、ウェーバーの言葉に異なる内容を与え、価値判断には、反価値を絶滅しようとする攻撃性が隠されているという。ウェーバーの言葉にこのような意味はないが³⁰、彼はこれを「価値の宿命的な裏面」と名づけ、価値の貫徹が求められるや、「攻撃点」が前面に出て、「劣等価値の差別宣言」がなされ、反価値への攻撃が始まるという。そして、反価値の否定は「価値である」が故に、反価値の抹消という「夢のような」主張にまで至る。「反価値」と判断されたモノへの「敵意」が明確にあらわれ、価値の貫徹・反価値の抹消を求める闘争が始まり、「世界滅ぶとも」という声があがるほど激しい闘争になる³¹。シュミットはそう書く。

(3) シュミットの価値理解

呵責なき批判はシュミットの得意とするところだが、それにしても、見事な問題点の摘出である。これほど明快にビンディングが依拠していた価値主観主義の危険な本質を捉えた指摘はない。ビンディングは、すでに

30 ここでシュミットが引用するウェーバーの論文には、たしかに「攻撃点 (Angriffspunkt)」という言葉がある (Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 5 Aufl., 1982, S.246.)。しかし、ウェーバーがこの言葉に与えている意味は、たとえばトルストイの作品やマルクスの著作といった評価対象を解釈する際の、批判的な評価の「視座」という意味であり、シュミットの文脈のように、否定的に判断された対象の「抹消」という意味での「攻撃性」を示す言葉ではない。シュミットが引用した箇所少し後で、ウェーバーは書いている。態度を決定させる「価値観点」は主観的な「当為」の意識である (Ibid., S.251 f.)、と。ウェーバーの「攻撃点」はシュミットが使うような意味ではない。

31 シュミット「価値の専制」182頁以下、203頁以下、209頁以下。

みたとおり、生命という法益の限界点を生存意思の有無に求めたが、そこには、生存意志すら表明しえない者への明白な「敵意」がベースにあった。ビンディングは、治療不能な重度の知的障害者を「真の人間のイメージ（心像）とは正反対の恐るべきイメージ」と書き、彼または彼女らの生命を「絶対的に生きる価値なき生命」だと断定した。誰がみても、重度の知的障害をもつ人々に対する敵意が明白であり、彼らの生命を手厚く看護するワイマール共和国の福祉制度に対する敵意もまた明白である³²。シュミットがビンディングの価値主観主義を「価値の専制」と批判したことは的を射ている。

シュミットが独自に内容を与えた「反価値の抹消」という意味での「価値の専制」は価値判断を価値と同一視する価値主観主義に固有の危険性であり、「生きる価値なき生命」という価値概念はその典型だといえる。このことはシュミットの指摘するとおりだが、「反価値の抹消」という帰結を導きだした価値の「公理」について、シュミットに誤解があることを明確にしておこう。シュミットは、上の「公理」がシェーラーの実質的価値説をも含めて、すべての価値論に共通する公理だというが、それは、シュミットが価値客観主義を理解していない証拠である。

シェーラーは、「積極的価値があることはそれ自体として積極的価値」であり、「消極的価値があることはそれ自体として消極的価値」であり、反対に、「積極的価値がないことはそれ自体として消極的価値」であり、「消極的価値がないことはそれ自体として積極的価値」だと書く³³。シュミットは、この部分を引用し、これが「あらゆる実質的価値倫理学の公理の1つ」だと断定し³⁴、それ故、実質的価値説も「価値の専制」に至るという。しかし、シュミットがシェーラーから引用した「公理」は、次章でみるヴィンデルバンドの「否定判断論」のように、判断の論理的・形式

32 森下・佐野『前掲原典』45頁参照。

33 シェーラー『実質的価値（上）』76頁、特に162頁以下を参照。

34 シュミット「価値の専制」190頁。

的な関係をあらわすものではない。シェーラーは、ここで、「同一の価値が同時に否定的でありかつ肯定的であることはありえない」³⁵という価値の存在論的な「あり方」を表示するだけである。このオントローギッシュな指摘から、シュミットのいう「劣等価値の差別宣言」とか「反価値の抹消宣言」へと論理を展開させることは、およそ不可能な試みである。「劣等価値の差別宣言」や「反価値の抹消宣言」は、価値と価値判断を同視する価値主観主義的の論理によってのみ可能な主張であって、価値と価値判断を同視することなく、価値そのものの存在を認めるシェーラーの思想から、「反価値の抹消宣言」を導くことはできない。

シュミットのいう「価値の専制」つまり「反価値の抹消宣言」は、ビンディング批判としては的を射ているが、シェーラー批判としては的を外している。シュミットは、シェーラーのオントローギッシュな論理を理解せず、実質的価値説もまた価値と価値判断を同一視するという誤った前提でシェーラーを批判したが、これは完全な誤解である。他方、ビンディングの論理とナチス期の「凄惨な出来事」が無関係でないというシュミットの指摘は、価値主観主義の論理がナチス期の法思想と関連することを示唆する指摘であり、そこに誤解はない。ナチス期の法律学では、ユダヤ人のみならず、社会主義者や自由主義者にも、明白な国家的「敵意」が表明されたし、シュミット自身、ナチスの「桂冠学者」として、ナチズムの「敵」である「ユダヤ人」に対して、敵意をもって容赦ない攻撃を加えた³⁶。「敵意」はシュミット法学のキーワードである。以下、ビンディングとシュミット

35 シェーラー『実質的価値（上）』75頁。これは私だけの解釈でないことを明確にするため、ヨーゼフ・ボヘンスキー『現代のヨーロッパ哲学』（梶田啓三郎訳）から引用した（171頁）。ボヘンスキーのように理解するのが自然であり、そして、同じ趣旨のことを、シェーラー自身が明記している。たとえば、それは「論理的な公理とは別（ganz unabhängig von den logischen Axiomen）」であり（『実質的価値（上）』134頁）、あくまでも「存在との関係（Verhältnis des Seins）」である（『同』162頁）、と。つまり、シェーラーが「公理」だとした部分から、シュミットのような「劣等価値の差別宣言」や「反価値の抹消宣言」といった解釈が成立する余地はない。

36 たとえばラファエル・グロス『カール・シュミットとユダヤ人—あるドイツ法学』（山本尤訳）を参照。

が「反価値」もしくは「劣等価値」と宣告された対象に対して示す「敵意」という共通のファクターに留意しながら、シュミットの法理論に含まれた論理が価値主観主義の論理と過不足なく一致することを確認しておこう。

(4) 初期シュミットの法理論と価値主観主義

シュミットは、1914年、教授資格請求論文『国家の価値と個人の意義』を書き、新カント主義の「事実と価値」あるいは「存在と当為」の二元論を鮮明にした。そこでは、法の本質は規範であり、規範の本質は普遍的かつ理念的な妥当性とされた。法は、「実在的経験的な諸現象の世界」に先行し、個別的な「力の世界」と融合することなく対峙する理念的な「法の世界」にある³⁷、と。シュミットは、この時期、あきらかにドイツ観念論の伝統およびロッツェの妥当性概念に依拠し、「純粹で、価値判断の基準となり、事実によっては正当化されることのない、規範としての法」が権力に先行することを認め、事実と規範を明確に区別している。そして「法の理念」を経験的世界の中に実現させるのが国家とされた。国家は、理念的世界にある法と経験的世界に実在する諸個人とを結ぶ中間点であり、法の精神を代表する唯一の主体であった³⁸。

しかしながら、何故、経験的世界に実在する個別的な国家が普遍的な法の精神を代表する主体になりうるのか。二元論が前提ならば、「法の世界」と「力の世界」は歴然と区別されるはずだが、シュミットによれば、「媒体」という意味で、経験世界にある国家は法的手段になりうる。法は経験世界を超えたところにあるけれども、法の中に見出される精神に合致した状態、すなわち合法的な状態は、同様に合法的な力によって、経験的世界に実現されるべきであり、その限りで、経験的世界にも法の媒体はありうる³⁹。彼が「法・国家・個人」というトリアードをいうとき、国家が置かれてい

37 Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, 1914, SS.1-14, 20-31, usw.

38 Schmitt, *ibid.*, SS.1 ff., 84 ff.

39 Schmitt, *ibid.*, S.34 ff.

る位置は、法と個人の「中間点 (Mittelpunkt)」であり、かつ「媒介点 (Mittelpunkt)」であった。国家は、法を媒介して、理念的な法の精神を代表し、「力の世界」に「法の精神」を実現させる課題をもつ。だから、この「力の世界」において、国家は最高の権力をもちうる⁴⁰。シュミットはそういう。

これに対し個人の意義は小さい。教授資格請求論文の冒頭で、「消え入るほどに小さい」と書く。個人は国家に与えられ国家に強制された課題の偶然的な担当者である。個人の価値は国家の律動 (リズム) に身を委ねることの中にしかなく、個人は、国家が有する権力の客体にすぎない⁴¹。シュミットは、法が現実の国家と権力に先行するという意味で「法治国家」の立場を明確にしたが⁴²、それは、「人間の尊厳」や「人間の自由」といった個人の価値を保障する通常の意味の「法治国家思想」ではない。価値づける規範としての「法」は、彼にとって、国家権力を最高の世俗権力とするための論理的な前提でしかなく、国家の絶対性を導く「方便」であった。さればこそ、法が国家に先行することを強調しつつ、法から国家と権力の世俗的絶対性を導きだしてしまえば、「法とは何か」につき、考察する必要はなかった。事実、教授資格請求論文では、法は、価値づける規範として「法の世界」の理念とされたこと以外、ほとんど実質的な内容を与えられていない。「価値づける規範としての法」が如何なるものであれ、国家権力の絶対性が導きだされたならば、国家が法の精神を代表するのだから、すべての法的な価値判断は国家意志に拠って決まる。つまり、何をもって法的価値とするかは、国家によって判断される。初期シュミットの法理論は、ビンディングの法益論と同じく、価値と価値判断を同視する価値主観主義の論理に立脚していた。

しかし、第1次世界大戦の敗戦により、1919年8月11日にワイマール憲

40 Schmitt, *ibid.*, S.55.

41 Schmitt, *ibid.*, S.84 ff., 93 f.

42 Schmitt, *ibid.*, S.50 ff.

法が制定された後、シュミットの論稿から、観念論的二元論の色彩が急速に後退する。ワイマール憲法は、前文でドイツ国民が憲法制定権力の主体だと宣言し、1条で国家権力が国民に由来することを規定したので、国家の絶対視と個人の矮小化という初期シュミットの論理から、ワイマール憲法の解釈学を展開する余地はなくなったからである。もともと、シュミットにとって、観念的二元論の論理は国家の最高権力性を引き出すための「方便」でしかなく、「法」の本質を「力の世界」に基礎づけることに抵抗はなかった。かくて、シュミットは1922年の『政治神学』において「決断主義」の論理を提起し、それは1927年の『憲法理論』において「憲法制定権力論」として体系化される⁴³。

法の本質は、経験的世界に実在する憲法制定権力の意思に、すなわち「ドイツ国民の政治的意思」に基づく「決断」という個別的「事実」に求められた。そして、ナチス政権直前の1932年に書いた『合法性と正当性』では、さらに決定的な一步をすすめる。つまり、シュミットは、大統領に対して、非常時の「特別立法者」という地位を認め、「国民」でも「議会」でもなく、「大統領」という個別的実存の「意思」が「法」になることを認めた。ワイマール憲法48条2項は、非常権限として「公共の安全と秩序の回復のために必要な措置をとる権能」を大統領に与え、そこに列举された「7つの基本権条項を停止する」権限を認めていたが、シュミットは、大統領が「一般的な諸規範」を公布できる以上、大統領は、「自らの内に立法と法律の適用とを統合する」ことになり、「自らが設定した諸規範を直接的に自らが執行できる」と強弁して、事実上、ワイマール憲法を否定した⁴⁴。その後、ナチス・レジームにおいて、シュミットは「具体的秩序

43 シュミット『政治神学』（長尾龍一訳・同編『カール・シュミット著作集Ⅰ』（以下『シュミット著作集』と略記する）収）1頁以下、同『憲法理論』（尾吹義人訳）96頁以下参照。

44 シュミット『合法性と正当性』（田中浩、原田武雄訳）98頁以下、102-04頁、119頁以下。さらに、「一般的規範（generelle Normierungen）」は、『憲法理論』では、意志（voluntas）ではなく理性（ratio）として捉えられた「法律」のキー概念であったが（『憲法理論』174頁以下）、ここでは、「法規範（die

思考」を主張したが、その実質は「総統の意思」を法的価値判断の基準とする価値主観主義の論理そのものであった。

(5) ナチス期シュミットの法理論と価値主観主義

シュミットの法理論は「規範主義」「決断主義」「具体的秩序思考」という3段階を経たが⁴⁵、初期の「規範主義」の時期を除けば、シュミットは「価値」という言葉をほとんど使わない。何故か。その言葉を使う必要がなかったからである。「決断主義」を提唱して以来、具体的な「決断」の主体が「議会」であれ「大統領」であれ「総統」であれ、法の本質が主権者の「決断」である以上、すべての法的問題は、決断者の「態度決定」によって決定可能な問題となったからである。たとえば、ナチズムでは、「総統の政治的意思が実定法に対する法創造的な影響をもち、総統の中に生きている法理念に従って法を形成する」と考えられたが⁴⁶、シュミットも同じであり、『我が闘争』に含まれたヒトラーの意思を法とすることに逡巡はなかった。どのような法的問題でも、「総統の意思」が「肯定－否定」判断の基準である以上、価値に言及する必要はない。だから、ユダヤ人に関するシュミットの文章を読めばわかるが、ユダヤ人を「純正な創造性のすべての宿敵である」としたヒトラーの言葉に依拠して、価値を語ることなく、明白に「劣等価値の差別宣言」をなし、反価値への攻撃を始めるのである⁴⁷。

gesetzliche Normierung)」に以前のような性格はなく、「措置」の権限がある独裁者（大統領）は「法律（Gesetz）」を公布しようと断言する（『合法性と正当性』122頁以下）。これはもはや法の解釈とはいえないだろう。

45 シュミット『法学的思惟の三種類』（加藤新平・田中成明訳『シュミット著作集Ⅰ』収）346頁以下。

46 Otto Koellreuter, *Deutsches Verfassungsrecht*, 1938, S.56 f.

47 シュミット『『ドイツ法学におけるユダヤ人』学会への結語』（『シュミット著作集Ⅱ』収）2頁以下を参照。また、ナチス・レジームで憲法と位置づけられた諸法規の中に「ニュールンベルク諸法」があり（Vgl. Koellreuter, *ibid.*, S.18 f.）、これは後のホロコーストに直結するものであるが（特に「ドイツ人の血と名誉の保護に関する法律」）、この法律の下で（1935年10月15日以降）、この論文が書かれた（1936年）ことを想うとき、シュミットのユダヤ人への敵意は明白である。

反対にナチス体制を維持する論理であれば、その学問的価値がどれほど低くても、「総統の意思」に合致するものとして、シュミットは肯定的な判断をする。たとえば、露骨な民族イデオロギーの主唱者であるダームやフリードリヒ・シャフシュタインらが代表するキール学派の刑法理論に対し⁴⁸、「民族に対する裏切」を犯罪論の核心に据えようとする注目すべき動向として、シュミットは肯定的な「態度をとった」⁴⁹。しかしダームやシャフシュタインの刑法学のレヴェルは決して高くない。ダームによる窃盗罪の解釈をみればよい。これはシュミットに由来する設例だが、ヒトラー・ユーゲントがカトリック青年団の団旗を奪取して燃やした事案において、窃盗罪は成立しないとダームはいう。ダームによれば、窃盗罪の構成要件に該当する「不法領得の意思で他人の可動物を奪取する」行為があったとしても、それだけでは、窃盗罪は成立しない。犯罪の成否は、行為類型ではなく、むしろ行為者類型によって決まるからである。つまり、窃盗犯人は、その本質上「どろぼう」といえる者 (wer seinen Wesen nach Dieb ist) だけであり、窃盗犯人であるか否かを判断する基準は、行為者がドイツの民族共同体に対する「裏切 (背信)」というべき本質をもっていたか否かにある⁵⁰。つまり、心情的に、忠誠心がなく (Treulosigkeit)、節操もない (Ehrlosigkeit)、そういうドイツ民族に対して背信的な「どろぼう」が窃盗犯人であり、ナチスに対して忠誠心があり節操もあるヒトラー・

48 佐伯千仞「刑法に於けるキール学派に就いて (1) (2)」法学論叢38巻287頁以下、526頁以下の優れた紹介と批判を参照されたい。

49 シュミットの「具体的秩序思考」をもっとも早く紹介したのがキール大学のダームであり (Z. f. d. ges. Staatsw., Bd. 95, S.181 ff.)、同じくキール大学のカール・ラレンツであった (Z. f. Dtsch. Kulturphilosophie, Bd.1, S.112 ff.)。シュミット『法学的思惟の三種類』393頁参照。

50 Georg Dahm, Verbrechen und Tatbestand, in; Karl Larenz (Herg.), Grundfragen der neuen Rechtswissenschaft, 1935, SS.102-4. なお、ダームは、本文で示したヒトラー・ユーゲントの設例をシュミットに由来すると書いているが (Ibid., Anm. 79)、正確な出典は不明である。Ferner vgl. Dahm, Verrat und Verbrechen, Z. f. d. ges. Staatsw., Bd.95, 1935, SS.283 ff., 288 ff. このダームの2つの論文は、どちらも1935年の出版だが、『裏切と犯罪 (Verrat und Verbrechen)』が先に書かれている。

ユーゲントを「どろぼう」と判断しえない以上、この事案で、窃盗罪は成立しない。これがダームの論理だが、民族への「裏切（背信）」という新たな構成要件に刑法学上の論拠は与えられていないし、行為者類型の発想についても、同様である。キール学派の刑法理論は、あらゆる刑法上の問題につき、ただナチス体制の維持を基準として「態度決定」する極端にイデオロギッシュな主観主義刑法学の論理であり、学術的なレベルの低さは歴然としている。しかし、そのレベルがどれほど低くても⁵¹、「総統の意思」に合致し、「国家・民族・ナチズム」という具体的秩序にとって必要なものであれば、シュミットは堂々と肯定的な「態度決定」を表明した。

シュミットは価値を価値判断と同視する価値主観主義に立脚している。それは初期の論稿に限定されたものではなく、いわゆる「決断主義」

51 キール学派のレベルにつき補足しておく。先にもふれたとおり、現象学は難解な内容をもつが、ナチスの時代、その難解な現象学が、刑法解釈学の中で、よく引用された。たとえば、シャフシュタインは、ダームとの連続性を注記しながら、「裏切（Verrat）」の行為者類型は「ただ本質直観に拠ってのみ（nur auf Grund einer Wesensschau）全体的かつ具体的に捉えられる」という。Vgl. Friedrich Schaffstein, Das Verbrechen als Pflichtverletzung, in; Karl Larenz (Herg.), *ibid.*, S.120. あきらかに現象学を意識している。ダームも、多くのところで、現象学を意識した言葉を使う。これに対して、シュビンゲやツインマルは、キール学派が現象学に依拠していると指摘した上で、現象学の核心である「本質直観」という概念の不明確性、さらに「本質直観」と「感覚的直観（sinnlich Anschauung）」との関連にも不明確さが残ることを指摘しつつ、現象学は、法の解釈には不適切であり、維持しえないと批判した（Erich Schwingen = Leopold Zimmerl, *Wesensschau und konkretes Ordnungsgedanken im Strafrecht*, 1937, SS.9-16.）。しかし、実は、ダームもシャフシュタインも、現象学と無縁である。その根拠は、「ユダヤ人哲学者」の理論に依拠しないというダームの反論を信じたからではなく（Dahm, *Der Methodenstreit in der heutigen Strafrechtswissenschaft*, ZStW., Bd.57, 1937, S.285）、「本質直観」の内容に関する認識論的な説明が全然ないからである。今でも、ナチス刑法学は、現象学に立脚していたという指摘があるが（たとえば佐藤直樹『共同幻想としての刑法』223頁以下）、それは彼らの使う用語に幻惑された誤解である。キール学派は現象学的な用語を使っただけである。なお、シュビンゲは、前掲共著の1年後に、より詳しく現象学的な直観を検討し、フッサールの論理を非合理主義に展開させた転回点として、シェーラーが現象学と「生の哲学」を結びつけたことを挙げるが（Schwingen, *Irrationalismus und Ganzheitsbetrachtung in der deutschen Rechtswissenschaft*, 1938, SS.8 f., 24.）、ここでも、シェーラーのオントロギッシュな認識論の構造は正確におさえられていない。

以降も、ナチスの「桂冠学者」としてもそうである。彼にとって、キール学派への価値判断であれ、ナチスの国家犯罪に対する価値判断であれ、ナチス体制期の法的価値判断の基準は「総統の意思」しかない。したがって、「価値の専制」で展開した「劣等価値の差別宣言」とか「反価値の抹消宣言」といった論理は、どの部分を取りあげても、そのままナチス法学への批判として妥当し、ナチスの御用学者であった彼自身の法理論への批判として妥当する。シュミットの論理は、初期の頃から一貫して、価値主観主義の論理であり、「価値の専制」に至る論理である。

(6) フォルストホフの「価値としての基本権」批判

シュミットの論理は状況に応じ変遷したが、そこに通底する論理は価値主観主義の論理であった。しかし、そうであれば、「価値の専制」において、なぜシュミットは激しい価値主観主義批判をしたのだろうか。1つの理由は、シュミットが哲学的な価値論を正確に理解していないことにある⁵²。そして、もう1つの理由を挙げるとすれば、シュミットの徒であるエルンスト・フォルストホフがシュミットの前掲記念論文集に寄稿したルドルフ・スメントへの批判的な論文の影響があるだろう。

フォルストホフによれば、スメントがワイマール憲法の解釈論で展開した「価値としての基本権」という考え方は、基本権を国家に対する個人の主観的権利と位置づける伝統的な解釈の次元から逸脱するだけでなく、たとえば基本権の第三者効力のように、私人を含めた法的関係にまで憲法の効力を拡大させることになり、価値実現の拡大を求める論理に帰着せざるを得ない。フォルストホフは、この「拡大を求める論理」のことを指し

52 シュミットは、古典語を含めて、語学が達者であり、歴史への造詣が深く、頭もよく、機をみるに敏であるが、およそ哲学のセンスはない。シュミットの著作には、常に多くの哲学者が引用されるが、ただホッブズだけを唯一の例外として、各々の哲学の正確な内容が論じられることは皆無であることから、そのことは了解されよう。だから、シュミットは、「価値の専制」の論理が自らの「友敵」の論理そのものだとすることを自覚することなしに、平然とベンディングの価値論を「価値の専制」の典型例として批判する。

で、「価値は固有の論理をもっている」と指摘した⁵³。ドイツ連邦共和国基本法は「基本権は、直接的に妥当する法として、立法、行政および司法を拘束する」と規定するので（1条3項）、第三者効力に関するフォルストホフのコメント批判は憲法解釈の方法論に関する問題提起として一定の意味をもっていた。基本法の名宛人を明記した1条3項の規定を論拠にすれば、基本権を1つの価値体系と基礎づけるコメント理論に対し、価値論の外部からも内部からも、批判を提起する余地は充分あるだろう。

ただし、フォルストホフの批判は、基本権の解釈問題に限定され、価値論そのものを批判の対象にしていない⁵⁴。そう断言できるのは、彼の公法理論があきらかに価値論に立脚しているからである。彼は、19世紀から20世紀にかけて成立した大衆社会を念頭に、主として大都市生活者につき、水道・ガス・電気のみならず、郵便および電信・電話のシステム、さらには、老人・障害者・疾病者・失業者らの「生存」に対し、国家の課題として「事前的な配慮（Vorsorge）」を公的に給付する必要があると指摘していた⁵⁵。この「給付としての行政」という考え方は、逆に給付を受ける側の生活者からみれば、生活者に給付を欲求すべきだと認めたことを示す。そして、この「可欲求性（欲求すべきこと）」こそ、普遍的に妥当する価値の本質的な側面だと考えれば、彼の法理論は価値論をベースにしていたといえるだろう⁵⁶。しかも、「現存在」に対する「事前配慮」の内容として、生活財やサービスが取り込まれているので、彼に想定される価値論は価値を価値判断に還元する形式的な価値論ではない。三宅雄彦は、フォルストホフが実質的価値説と連続していると指摘するが、それはおそ

53 Ernst Forstthoff, Die Umbildung des Verfassungsgesetzes, 1959, in ders., Rechtsstaat im Wandel, 1964, SS.147 ff., 157 f.

54 Forstthoff, ibid., S.150 ff.

55 Forstthoff, Die Verwaltung als Leistungsträger, 1938, S.4 ff. この課題の遂行こそ、ナチス党と国家の責任であった（S.6 ff.）。

56 Vgl. Alexander Hollerbach, Auflösung der rechtsstaatlichen Verfassung?, 1960, in; Ralf Dreier, Friedlich Schwegman (Herg.), Probleme der Verfassungsinterpretation, 1976, SS.81 f., 84 ff.

らく正しい⁵⁷。フォルストホフが価値論的な法理論を否定していたとは考えにくい。

フォルストホフの「価値は固有の論理をもっている」という指摘は、法解釈学の論理として、それなりの意味をもっていた。しかし、シュミットは、ここでもフォルストホフのいう「価値に固有の論理」を「反価値のない手を絶滅する論理」だと内容を勝手に変更した上で、価値論的な色彩をもったスメントの憲法解釈が「価値の専制」に帰結することを示唆する。もちろん、「価値の専制」のどこにも、シュミットはスメントの名を明記していない。しかし、その冒頭で、「価値哲学的概念や思考法は、ワイマール憲法下の国家論・憲法論に侵入し、憲法や憲法上の基本権を1つの価値体系と捉える新解釈が試みられた」と書くので、私のような憲法学の素人がみても、この価値論批判の名宛人はスメントだとわかる。シュミットの激しい価値論批判はスメント批判というファクターを通せば理解しやすい。

(7) スメントに対するシュミットの敵意

周知のとおり、憲法および国法学において、スメントとシュミットは対照的ライバルであった。ゲルマン法史学の泰斗カール・クレッシェルによ

57 三宅雄彦『憲法学の倫理的転回』118頁参照。ただし、フォルストホフには、現象学的なオントロジーの論理はまったくないので、フォルストホフがシェーラーやハルトマンの価値論と連続する可能性はないだろう。もっとも、ドイツ公法の専門家の中には、フォルストホフとハイデガーやヤスパースとの直接的な関連性は否定しつつも、『現存在』という語で人間存在の『いま・ここにある』あり方を指し示す実存哲学の用語法を意識しないままこの語を漫然と用いることはおよそ考えがたい」と述べ、関連性を示唆する者もいる。角松生史『『現存在』への『事前の配慮』』（『公法学の法と政策』下巻収）267頁以下、275頁以下参照。しかし、用語の共通性に過度の重点を置くと、キール学派を現象学の系譜だとしたシュビンゲと同じ誤りに至るだろう（注51を参照）。もし、フォルストホフと実存哲学に関連があるのなら、どこにオントロジーの論理があるかを明示すべきである。私は、フォルストホフをほとんど知らず、発言の権利はないのだが、『給付者としての行政』およびその直前に書かれた『全体国家 (Der totale Staat, 1933)』という小冊子をみるかぎり、オントロジーの対極にある観念論の論理（イデオロギー論）しか見出せない。

れば、どちらも1928年に注目すべき憲法教科書を上梓した後、ナチス政権の直前には、まったく対極的な憲法観に到達していた。シュミットはワイマール憲法を否定するところまで「暴走した」が、スメントは、ヒトラーが政権を奪取する直前、ドイツ帝国建国記念日（1933年1月18日）にベルリン大学の式典で、自由主義的な法治国家の擁護を訴える情熱的な講演をおこなった⁵⁸。スメントによれば、「ビュルガー（Bürger）」という言葉について、多くのドイツ人は資本主義期の計算高いエゴイストである「市民（Bourgeois）」を考える。しかし、「ビュルガー」は、近代市民社会の「ブルジョア」像に尽きるのではなく、もともとギリシャ以来の伝統である「公民」という意味であった。人はただ公民としてのみ完全かつ固有の人間になり、倫理もまた、公民の倫理であった⁵⁹。したがって、「市民的法治国家」といっても、この「市民」の意味に応じて、異なった内容をもっている。そして、現代では、絶対主義的な国家的制約を取り除き、市民の個人的な生活の領域を政治から引き離して市民を守るというブルジョア的な意味での「市民的法治国家」ではなく、倫理的に国家と結びついた公民の意味での「市民的法治国家」が重要である。

スメントは、ブルジョア的な意味での国家からの解放ではなく、国家に結び付けられた公民（ビュルガー）の倫理として、自由主義的な法治国家を基礎づけ、それを擁護すべき義務があると説いた⁶⁰。そして、講演の最後に、激しい政治運動では、宗教にも似た過大な要求がなされ、その状況下で政治的な信仰告白が迫られる人々をみれば、今や法と国家の担い手となる「公民」はほとんどみられないと彼は指摘する⁶¹。しかし、それで

58 カール・クレッツェル『ゲルマン法の虚像と実像』（石川武監訳）349頁以下。

59 Rudolf Smend, *Bürger und Bourgeois im Staatsrecht*, 1933, in; *Staatsrechtlich Abhandlungen*, 1968, S.311 ff.

60 Smend, *ibid.*, SS.313 f., 318 ff. この倫理性の問題は基本権の解釈でも同じである。各基本権解釈の核心は、いかにも敬虔なルター派の信仰者らしく、あるいは人格的な召命に応答し、あるいは政治的な召命に応答する権利（*Berufsrecht*）だと位置づけられる（*Ibid.*, Anm.15）。

61 Smend, *ibid.*, S.324.

も、ドイツから政治的自由が完全になる直前まで、自由権規定は、自由を本質的な内容として含む「価値体系」の保持を公民に義務づける規範だと主張したのであった⁶²。ヒトラーが政権を奪取したのは1月30日だから、そのわずか12日前のことであった。

戦後になって、シュミットがスメントを想定した価値論批判を展開したのは、おそらく、西ドイツ基本法のみならず連邦憲法裁判所の諸判決において、自由主義的法治国家や基本権などが法的な価値の根幹と位置づけられ、スメントによって提示された価値論的な法理論が承認されていったことに対して、スメントへの屈折した敵意があったからだろう⁶³。しかし、名宛人がスメントであることを踏まえて「価値の専制」の内容を振り返れば、シュミットは、最大のライバルであるスメントの価値論を理解していないことがわかる。

スメントの価値体系としての基本権という考え方は有名な「統合理論」の中で提示されたが⁶⁴、統合理論はテオドル・リットの現象学的な社会理論を背景としていた。そしてリットの社会論はシェーラーに依拠していた。リットはいう。シェーラーによって拓かれた存在論的な実質的価値倫理学との関連を維持しつつ、その方向で、現象学が正しく完成されたとき、「存在と意味、現実と価値、人格と作用、個人と共同体」といった対立は「みせかけ」であり、それらは、対立するものではなく、不断に混じり合った統合体であることが現象学的な内的経験に開示される、と。リッ

62 Sumend, *Verfassung und Verfassungsrecht*, 1928, in; *ibid.*, 1968, S.260 ff. 本文で示したとおり、この講演の後、ヒトラーは政権を握り（1月30日）、国家議事堂放火事件（2月27日）を契機に反ナチス勢力への本格的な弾圧が始まり、ドイツから自由が消えていった。

63 戦後、スメントの理論が承認されていくことについて、コンラート・ヘッセ『ドイツ憲法の基本的特質』（初宿正典・赤坂幸一訳）3頁以下などを参照。

64 統合理論については、三宅『前掲書』、西原博史「統合と自由—R・スメントの基本権論に関する覚書」（早稲田社会科学研究47号1頁以下）、さらに、ここに示された憲法学の専門的な諸論稿を参照。また、統合理論の最初期の論稿は翻訳されているので、参照されたい。スメント「憲法国家における政治権力ならびに国家形態の問題」（手塚和男訳・三恵大学教育学部研究紀要1979収）。

トは、フッサールの純粹現象学が個人倫理学にとどまるのに対し、シェーラーの応用現象学では、道徳的生の根本作用が、「人格の全体的生」の中に組み込まれるだけではなく、複合的な「人格共同体」といった包括的な生の諸関連に繋がり、社会倫理的な実質を示した点を高く評価している⁶⁵。スメントもまた、リットの現象学に依拠することを繰り返し明示しつつ、リットと同様、従来の理論が「個人と社会」「個人と国家」を対立的に捉えたため、解決の道が閉ざされていたと書く⁶⁶。スメントは、シェーラーの『実質的価値』で示される「連帯性」に着目して、「個人と社会」を弁証法的な統一として捉えることをリットから継承した⁶⁷。

スメントは、現象学的な社会リアリズムを前提とした個人と社会の弁証法的な統一の上に、統合理論を組み立てた。スメントは、その上で、基本権と価値体系の問題につき、次のようにいう。「基本権は、ある価値体

65 Theodor Litt, *Ethik der Neuzeit*, 1927, S.178 ff.

66 Smend, *ibid.*, S.125 ff. スメントはシェーラーの『実質的価値』を引用しているが、その箇所は価値論を論じたところではなく、価値論との連続で展開された社会論（シェーラーの言葉では「人格主義的な連帯の体系」）の部分であることに注意すべきである。この点については「4章」（次号）で詳しく論じる。

67 Litt, *Individuum und Gemeinschaft*, 3 Aufl., 1926, SS.106 ff., 141 ff., usw. リットについては「4章」で触れるが、ここでは、リットが個人と社会の实在性および両者の弁証法的な関係を示した論理だけを概観しておく。リットにとって、「我」とは、認識論的な「主-客関係」を前提にした「純粹精神」あるいは「心」ではなく（*Ibid.*, S.51 ff.）、あくまでも現象学的に体験する「我」のことだから、空間に場所を占める私（という実存）の「全体体験」の中に埋め込まれている（S.56 f.）。それ故、「心-身」は弁証法の過程の上に統一として生じる「我」の要素であり（S.59）、その限りで「心」も「身」も相対化されている（S.62 f.）。つまり、これら2つの要素は体験の中で「止揚」されて統一されるが、リットはこの止揚の構造を「遠近法的（perspektivisch）」と呼ぶ（S.68 f.）。次に、このような「我」の体験を経て、「汝」の体験があきらかになるが（S.100 ff.）、「我と汝」の各々の弁証法的統一の連帯性は「対話的相互性」という言葉で示される（S.105 ff.）。それは「我」と「汝」が「同じ秩序」にあることを示し、「我」の中にも「汝」の中にも、「密接に関連しあい、相互に規定され、重なるように交錯する遠近法」が存在することを示す（SS.106-11）。この論理の中で、「我（の実存）」が認められるとき、遠近法的に止揚された「我」と「世界」の存在が開示されるのである。なお、この点につき、シェーラー『同情の本質と諸形式』（青木茂、小林茂訳・著作集8巻）343頁以下、同『知識形態と社会（上）』（浜井修、佐藤康邦、星野勉、川本隆史訳・著作集11巻）44頁以下、222頁以下などを参照。

系、財体系、文化体系といった一連のザッハリヒな纏まりを国民的な纏まりとして実定化し、そうすることによって、この国家の構成員に対し、国民相互間においても、また他国民との対比においても、ザッハリヒに、ある国の国民 (ein Volk) だといえる実質的な地位を与える」のだ、と。つまり、基本権が特定の価値体系を告示する (proklamieren) のであり、その逆、すなわち憲法の外にある任意の価値体系から基本権を解釈するのではない⁶⁸。この点、基本権の領域に価値体系が持ち込まれることへの批判を主眼としたフォルストホフとも、それを受けて「価値の専制」を書いたシュミットとも、基本権と価値をみる視点が逆転していることに注意すべきである。

スメントによれば、ワイマール憲法第2篇が規定する基本権は、もともとと国家体制 (Verfassung) のあり方を規定する第1篇と連続する一体である。つまり、基本権が価値体系を規定するのであるが、そこでは、個人と国家の弁証法的統一が前提となっている。ここに、存在論的価値概念を提起して、個人 (倫理) と社会 (倫理) を人格概念で繋いでいったシェーラーの論理が浮き上がる。しかし、シュミットは、自らが立脚するホップズのアトミズムの論理に引きずられて、スメントの論理が現象学的な社会倫理学の枠組を前提にしていたことに気づけなかった。「価値の専制」を読めば、あくまでも価値主観主義の価値理解を前提にして、シュミットが価値論批判をしたことはあきらかである。

3. 価値主観主義の論理構造

(1) 新カント主義「価値哲学」

1920年に公開されたビンディングの衝撃的な価値論をみた上で、戦後、それを厳しく批判したシュミットの価値論をみた。ビンディングもシュミ

68 Smend, *ibid.*, S.264 f. そして、こうして告示された価値体系 (あるいは文化体系・財体系)こそ、憲法により構成された国家的な生 (Staatsleben) の意味である (S.265)。

ットも、価値の存在性格にふれることなく、価値と価値判断を同視する価値主観主義の論理に立脚していたことが確認された。もっとも、ビンディングが活躍した1880年頃から1920年頃まで、ドイツの倫理学においても、価値客観主義に立脚する価値論は圧倒的な少数説である⁶⁹。存在論に拠る価値論はほとんどなく、1920年までに限定すれば、存在論的価値論をベースにした法解釈学は皆無であり⁷⁰、その意味では、ビンディングが価値主観主義に立脚したのは当然であった。当時の法律学が、圧倒的に、新カント主義の価値論に影響を受けていたことは、決断主義の提唱以来、新カント主義をベースにした憲法学や国法学を厳しく批判してきたシュミットでさえ、自らの法理論の中に価値主観主義の論理を継承していたことからも理解されよう。そこで、本章では、ヴィンデルバンドからリッケルトにつながる価値哲学の論理を正確にトレースして、価値主観主義の哲学的基礎を確認しておこう⁷¹。特に、決定的なところで、シュミットはリッケルト

69 この時代の価値客観主義について簡単にふれておく。たとえばテオドル・リップスは、主観的な価値判断と価値を明確に区別している点で (Theodor Lipps, *Die ethischen Grundfragen*, 2Aufl., 1905, S.136 ff.)、あきらかに価値主観主義の否定者であり、ヴィルヘルム・ディルタイも、リップスの方向を是とし (戸田三郎訳『哲学の本質』岩波文庫版44頁以下)、ロツエの主観主義的妥当概念を否定するが (大野篤一郎・丸山高司訳「経験と思考」ディルタイ全集3巻540頁)、このような立場は、きわめて少数説であり、さらに両者とも、自覚的に価値客観主義の立場を表明していたわけでもない。アーロイス・ロート『エドムント・フッサール倫理学研究』(藤本正久、桑野耕三訳)によれば、1911年以降、フッサールは繰り返し講義で価値論を取り上げ (10頁以下)、価値主観主義 (特にカントの形式主義) を否定していたようだが (55頁以下)、当時、このことは誰にも知られていなかった。

70 すでに述べたとおり、シェーラーが存在論的価値論を提示したのは、1913年であった。そして、1928年に、スメントがシェーラーの『実質的価値』を引用しているが、存在論的価値論そのものを引用しているわけではない。

71 新カント派の全体に視野を広げることはできない。それについては、ウェルツェルの批判的概観を参照されたい (Hans Welzel, *Naturalismus und Wertphilosophie im Strafrecht*, 1935, SS.41-64.)。本書は、未完ながら (とはいえ価値哲学の部分は完訳されている)、藤尾彰による翻訳がある (新潟大学法経論集17巻213頁以下、新潟大学法政理論5巻1号66頁以下、同7巻1・2号154頁以下)。また、伊東研祐『法益概念史研究』にも、まとまったリッケルトの方法論と価値論の紹介があり、とりわけ「価値」と価値の現象的な実現態である「財」との関係で法益論にふれていることは評価されよう (109頁以

を誤解していたこともあきらかになるだろう。

ヴィンデルバンドは、『純粹理性批判』百年祭の記念講演で、この書物の偉大さはギリシャ以来の認識論を独創的に転回させた点にあると強調した⁷²。カントが哲学の中心に据えた認識問題とは、われわれの表象が「真」の認識となるための条件を明確にする課題の総体を指す。「真理」という「価値」こそ、認識問題の核心であり、根本概念であり、認識論に関する最大の問題点である⁷³。そこで、認識論の歴史を振り返って、ヴィンデルバンドは、カントの真意がどこにあったかを説く。まず、ギリシャ以来の模写説を前提とした「表象と事物との一致」を「真」とするカント以前の真理観から批判的な検討を始め、実在的世界の事物もまた、人が認識するときには、それを「表象」する以外にないのだから、人が比較しうるのは「表象」と「表象」だけだという。つまり、表象されたモノと実在しているモノとの一致は誰も確証できないので、認識主観と超越的な実在的事実との対立を前提とした認識論はすべて構想しえない⁷⁴、と。そこで、「表象」と「表象」の一致を「真」とする内在的な真理概念があらわれたが、そう修正しても、無数に成り立つ表象のうち、どの表象を比較すれば内在的真理に到達するかが不明だし、それを特定するためには、論理の何処か

下、168頁以下参照)。本稿では、以下、ヴィンデルバンドとリッケルトの論理を取りあげて、新カント主義の価値(判断)論が、カント的「形式主義」に依拠しながらも、実質的な情緒的・感情的帰結に到達してしまう論理に限定して概観しよう。

72 Windelband, *Präludien; Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie* (以下“Präludien”と略記), 3 Aufl., 1907 (1883), S.135 ff.

73 ヴィンデルバンド『哲学概論』(清水清訳) 218頁以下、222頁以下。ただし、これは、ヴィンデルバンドによるカント解釈であって、現代の視点からみれば、その解釈は異様なほど認識論に偏向している。ゴットフリート・マルチンが指摘したように(門脇卓爾訳『カント—存在論および科学論』188頁以下参照)、1920年代にはいり、ハイデガー、ハルトマン、ハインツ・ハイムゼートらの研究により、詳細な文献学的検討に裏打されて、カントの究極的な意図が存在論にあったことが実証されている。ハイデガー『カントと形而上学の問題』(門脇卓爾、ハルムート・ブフト訳)ハイデガー全集3巻10頁以下を参照。なお、周知のとおり、わが国では、水波朗がこのことを繰り返し強調していた(たとえば水波『自然法と洞見知』679頁以下参照)。

74 Windelband, *Präludien*, SS.148-51.

で対象たる実在的な事物と表象との関係が予定されざるをえない。そこで、カントは、表象と「認識対象」の関係につき、従来の「表象と実在の対立図式」から離れて、さらに従来の感覚図式や反省概念にも依拠することなく、ある「規則 (Regel)」概念を提示した。この「規則」が「規範」であり、カントはこの規則を認識論の核心に据えた⁷⁵。

ヴィンデルバンドによれば、カントは、さまざまな形態で現象しうる表象結合に対して、「この表象結合は正しい」といえるための権利問題 (quaestio juris) を認識論の核心だと考えた。カント以前の哲学が認識論を論じるとき、表象の根源やその心理的メカニズムをテーマにしたが、それは心理学の対象である。哲学は、心理学や生理学などの個別科学とは異なり、真理という観点の下で、ある表象や表象結合に対して、いかなる「権利」をもって、経験的必然性を超えた必然性と普遍妥当性が要請されるのかを問うだけである⁷⁶。たとえば、ある表象結合に対して、そのように表象結合させた本人のみならず、他のすべての者もまた、同様の表象結合をするのであれば、「この表象結合は正しい」といえる。その時、その表象結合は、個人的な観念連合 (Assoziation) の産物ではなく、反対に、「真」の思考を求める者すべてに対して妥当する「規範」に合致した「正しい」認識だという価値をもつからである。つまり、その表象結合 (認識) は、規範に一致するが故に、妥当性が保証される。カント哲学はこのような認識の普遍的妥当性の保証原理である「規範」に基づく思考の原理を解明せんとするものであった。ヴィンデルバンドによれば、哲学の課題は「真なる思考」を保証する規範を意識に高めることであった⁷⁷。

カントの名をつけて語るべき哲学上の転回点は、表象の根源を解明する

75 Windelband, Präludien, SS. 153-58. ただし、カントの「規則」は、悟性・理性・判断力に関する様々な「カノン」の総称であり、ヴィンデルバンドが理解した「規範」よりも広い意味をもっている。また、カントが伝統的な真理論を放棄したという点も、ヴィンデルバンドのカント解釈にすぎないことを確認しておきたい。

76 Windelband, Präludien, SS.157 f., 47 ff.

77 Windelband, Präludien, SS.157-161.

ことから哲学を解放し、ある具体的な表象結合が学問的な見解や普遍的な概念に変換されうるとな「法則」すなわち「規範」の機能を哲学の課題としたことである。ヴィンデルバンドによれば、カントの偉大さは、哲学の本質を認識論に収斂させて、その批判的研究として位置づけたことにある。認識に普遍妥当性を与える「規範」に拠って、学問的認識では、思考に対して「真理」という価値の有無が考察され、道徳的認識では、行為・心情・性格に対して「善」という価値の有無が、芸術的認識では、作品に対して「美」という価値の有無が考察される。「真・善・美」という価値は、いずれも、普遍的かつ必然的な妥当性をもった規範に拠り認識される⁷⁸。そして、この妥当性は事実的なものではなく、この必然性も因果的なものではない。いずれも、より高度の理念的な意味をもつものであり、規範的な必然性とは、「別様にありえない (Nichtanderskönnen)」という自然的な必然性 (Müssen) ではなく、「別様にあるべきではない (Nichtandersdürfen)」という「当為の必然性」であり、それは「妥当せざるをえない」という意味での理念的な必然性 (Sollen) である⁷⁹。

このように、ヴィンデルバンドによれば、哲学の問題は価値認識の普遍妥当性の問題に帰着する。彼に始まる「ドイツ西南学派」が「価値哲学」といわれる所以である。この新カント主義「価値哲学」のキー概念であった価値認識 (価値判断) の普遍妥当性が、19世紀末から20世紀初頭にかけて、法的判断の領域に取り込まれて、規範の論理が法律学でも比較的良好に知られるようになった⁸⁰。しかし、このような「規範」に拠って、しかも理念的な普遍妥当性をもって判断される「価値」とは、一体、如何なる概念内容をもつのだろうか。わが国やドイツの法律学は、この規範概念から、ほぼそのままの形で規範的な「命令」や「禁止」を基礎づけ、より

78 Windelband, Präludien, SS.45-49, 286 ff.

79 Windelband, Präludien, SS.64 f., 279, 284 ff.

80 わが国でも多数の論者がこの立場に立脚した。ごく1部だけを挙げれば、たとえば、小野清一郎『法理学と文化の概念』、恒藤恭『法の基本問題』、尾高朝雄『法哲学概論』などを参照されたい。

根底的な「妥当性」概念を継承しているのだから、それらの概念の母胎である哲学的価値論の内容を正確に確認しておく必要がある。

(2) 事実判断と価値判断

まず確認すべき点は、事実認識（判断）であれ価値認識（判断）であれ、その「妥当性」の内容であろう。わかりやすいのは自然現象の認識（判断）である。この場合、認識の真偽に対する基準は自然法則であり、その普遍妥当性の内容は、当該法則に基づく自然現象の説明（判断）が、自明的に、万人を納得させるか否かにある。だから、実験のように、再現可能な事実経過の中で、法則に適合しない事実があらわれ、その法則では、その事実を説明できないとき、その法則は普遍妥当性を失う。自然法則の妥当性証明はこの1点に尽きる。しかし規範は事実の理論的説明とは比較にならないほど複雑な価値判断の基準である。価値判断の妥当性について、その内容を確認しておこう⁸¹。

ヴィンデルバンドは、自然法則による事実判断と規範による価値判断の論理構造に、決定的な相違があるという。事実判断は表象の単純な結合であり、たとえば「この花は白い」という事実判断の命題は、表象されている「花」を主辞とし、主辞の表象内容から取り出された規定の表象を賓辞として、両者をコブラで結合している。これに対して、価値判断では、単なる表象の結合ではなく、表象されたモノに対する判断者の実践的な意識が表明される。たとえば「この机は善い」という価値判断の命題は、賓辞の中に判断者の肯定的・是認的な意識が表明されている。つまり、前者では、賓辞の「白い」という認識は主辞の「花」という認識を拡張しないけれども、後者では、表象された「机」に対して、判断者の「肯定・是認」または「否定・否認」の感情 (Gefühl) が表明される。それは「真か偽か」「善か悪か」「美か醜か」といった選択的形式 (die alternative Form) で

81 Windelband, Präludien, S.285 f.

あらわされるが、判断者は、価値感情に導かれて、それを選択する⁸²。

ヴィンデルバンドは、このように判断を事実判断と価値判断に分類し、前者の理論性と後者の実践性を浮き上がらせた後、すべての判断が価値判断を含むと断言する。たとえば「A は B でない」という否定判断をみよう。これは単純な事実判断のようにみえるが、この判断は、「A は B である」という事実判断と「その判断は真でない」という価値判断の2つの判断から成っており、第2の判断に判断者の否定的な意識が表明されている。このことから、否定判断は、常に価値判断だということがわかる。そして、同じことは、「A は B である」という肯定判断でも妥当する。そこには、「A は B である」という事実判断と「その判断は真である」という肯定的な価値判断の2つの判断があり、結局、すべての認識命題には、価値判断が含まれると帰結した⁸³。

すべての認識は判断であり、すべての判断は価値判断である。しかも、ヴィンデルバンドの認識論では、実在と表象の一致を「真」とする素朴な真理観が否定され、あらゆる実在論が予定するような「超越的客観」すなわち「主観から独立した客観」ではなく、すべての事実は意識に捉えられた「表象」であり「内在的な事実」だから⁸⁴、価値判断の内容は常に内在的事実に対する規範的判断であった。したがって、肯定的な判断において、「価値があるということ (Werthhaftigkeit)」も、価値判断の対象そのものの超越的な属性ではなく、「価値を判断する意識 (ein wertende Bewusstsein)」との関連においてのみ、その対象に与えられる属性である⁸⁵。つまり、価値とは、意識内容として意識の中にあるモノ（これが新カント主義「価値哲学」の論者に共通する「客観」の理解である）に対して、価値感情に導かれて、当為の必然性から下される価値判断のことである。彼によれば、価値は理念だから、「価値感情」とは、理念に応答する

82 Windelband, Präludien, S.52 ff.

83 Windelband, Präludien, S.54 f., Negatives Urteil, S.168 ff.

84 Windelband, Präludien, SS.154 ff., insbes. 156 f.

85 ヴィンデルバンド『哲学概論』280頁以下参照。

感情 (das Verantwortlichkeitsgefühl) であり、規範の服従へと応答する実践的な感情である⁸⁶。

価値判断とは、規範に準拠して、価値の観点から、ある内在的な事実 (表象結合) を「肯定」または「否定」する実践的判断 (das praktische Urtheil) である⁸⁷。ヴィンデルバンドは、価値判断の実践的性格をあらわすため、「肯定」または「否定」の「態度 (Verhalten)」という言葉を使う。価値判断は、判断者が価値に対して態度を決めることだ、と。しかし、価値判断の実践的性格が強調されるほど価値判断の個別性が前面に出て、実践的判断における普遍妥当性の保証はますます困難な課題となる。なぜ、個人の実践的判断に、普遍性が認められるのか。それは理念的な当為の必然性 (Sollen) の効果である。彼によれば、現実の価値判断では、事実判断における自然必然性 (Müssen) のように、「万人に妥当すべき判断基準 (Kriterium) は明示しえないとしても、より高次の意味で万人に妥当する当為の必然性を要請する権利はある⁸⁸。

このような「権利性」はまったく根拠のないものではない。現に、個人的な価値判断とは別に、慣習 (ジッテ) という形で、一般的に是認され承認され、一般的に準拠されている価値判断の基準がある。われわれの良心 (Gewissen) は、慣習にみられる価値判断の一般的基準を捉え、それを正しい価値判断の基準とみなして、個人の価値判断をその正しい基準に一致させようとする。もちろん、この良心による高次の反省的判断があつたとしても、個人的な独断を完全に排除するほど明快な普遍妥当性の基準は保証されていない。民族間のジッテの相違を持ち出すまでもなく、慣習もまた、相対的なものであり、かつ価値判断を誤ることもありうる。したがって、この相対性や可謬性を超えて、普遍的な価値基準から普遍的な価値の

86 Windelband, Präludien, S.282 ff.

87 Windelband, Präludien, SS.52-55, 286 f.

88 Windelband, Präludien, S.65 ff. 私には、この程度の論拠で、普遍性に対する考察基盤が整ったとは思えない。カントのいう「権利問題」とは、本当に「こういうことなのか」との疑問を禁じえない。

把握へと上昇する必要があるとすれば、超歴史的な「規範意識」を想定して、まさに「物自体 (Ding-an-sich)」が想定されたように、この規範意識が「価値自体 (Wert-an-sich)」もしくは「価値そのもの」を指示すると考える以外に、価値判断の相対性を克服する方法はない。この規範意識は、ヴィンデルバンドによって「人類全体の意識 (das menschlichen Gesamtbewusstsein)」と名付けられたものだが、それによって指示されるモノは、「物自体」の場合と同様、証明されたわけではないが前提にせざるをえない1つの「要請 (Postulat)」というべきであろう⁸⁹。こうして、規範の普遍妥当性を維持するために、実質的には、極端な擬制の承認が求められることになった。

ヴィンデルバンドは、価値判断が普遍的に「真」の判断となる妥当性の基準につき、可謬的な個人レベルの主観から独立し、経験的主観の認識 (判断) を超えたところに、理想の判断主観を求め、カントと同様、それを「意識一般」と呼ぶ⁹⁰。普遍的な判断を下す主観は、超歴史的な規範意識だが、「超歴史的」である以上、それが私たち個人の意識でないことは自明である。つまり、普遍的な価値判断をする「主観」は、時間に規定され空間に位置を占める「モノ (Ding)」としての「主観」ではなく、むしろ一切の心理的事実から独立している。それ故、この「主観」は、妥当性ととともに、「経験的な諸主観の認識過程を超えた」ところにある。このような独立性や超越性について、彼は、「最高の現実性または実在性」でもいふべき性格があると指摘し、「妥当しているもの (das Geltende)」を現実的でないもの (das Unwirkliche) とするのはパラドックス⁹¹だ⁹¹と書いた。プラトン主義的な「イデア」の論理が感じられる箇所であるが、ともあれ、彼の論理は、妥当性判断に関してだけでなく、価値判断の主体である「判断主観」に関しても、決定的な擬制を前提にしていた。

89 Windelband, Präludien, S.66 ff.『哲学概論』239頁以下、279-82頁。

90 Windelband, Präludien, S.67.

91 ヴィンデルバンド『哲学概論』240頁。

(3) リッケルトにおける超越性の強調

この種の擬制の論理をどう捉えるか。それが「価値哲学」に対する評価のキーポイントになる。そこで、ヴィンデルバンドを原理的に継承しつつも、より徹底的に形而上学的な色彩を除去したリッケルトに即して、西南学派の「価値哲学」が前提とする「判断主観」の意味を確認しておこう⁹²。リッケルトは、すべての判断が価値判断を含むので、いかなる判断においても、肯定的もしくは否定的な「価値感情」に規定されて、肯定的もしくは否定的な「態度決定」に至るという⁹³。価値判断は、価値への態度決定とされ、一見したところ、判断を態度と捉えたヴィンデルバンドと同様、判断の実践性が強調されているようにみえる。

しかし、態度の決定といっても、それは個別的自我（das Ich）としての個人の「態度決定」ではない。つまり、言葉の本来の意味において、「実践的」ではない。リッケルトによれば、各人の態度決定は、特定の時空間に規定され、物理的な法則に支配された心理学的なメカニズムだから、もともと哲学（認識論）の考察対象ではない。認識論は心理学とは無関係であり、哲学の問題としてみれば、価値判断を規定する感情は「超時間的に妥当しているもの（was zeitlos gilt）」を捉える感情だから、それは時空間に規定された現実的な感情ではない。つまり、態度決定の主体には、「本当の血」が流れているわけではない⁹⁴。むしろ、当為は、心理学の対象となる実在的なメカニズムのレベルから独立し、その意味におい

92 Vgl. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 1 Aufl., 1892, S.44 f (以下“Gegenstand 1”と略記)。なお、“Gegenstand 1”は91頁の小さな教授資格請求論文だが、リッケルトは、2版（1904年）で大幅に加筆し、258頁になった。この2版は和訳されている。リッケルト『認識の対象』（山内得立訳・岩波文庫版—以下『2版』と略記する）106頁以下参照。そして、後述するように、3版（1915年）では、「意味論」を中心に加筆され456頁の大著になり、4・5版（1921年）では、307頁まで圧縮されている。つまり、各版はかなり内容を異にするので、本稿では必要に応じて、各版を“Gegenstand 3,” “Gegenstand 4/5”と略記引用する。

93 Rickert, Gegenstand 1, S.57 f., Gegenstand 3, S.189 ff., Gegenstand 4/5, S.165 ff. 『2版』124頁以下参照。

94 Rickert, Gegenstand 1, S.57 ff. 『2版』125-28頁。

て「超越的」であるからこそ、当為の「形式（普遍性）」が保証される。こうして、必然的に、価値判断「主観」は非人格的意識（つまりヴィンデルバンドのいう「意識一般」）を指す。しかし個性をなくした非人格的意識とは何か。たとえば「私が私を認識する」場合、この論理によれば、私の具体的な意識内容を含めた「私のすべて」が「客観」に位置づけられる。「私を認識する」というのはそういう意味だろう。そして、認識の構造を「主観と客観」の枠組で考えるかぎり、認識される「私のすべて」に対して、認識主観が対峙していることになる。つまり、「私のすべて」が「客観」に位置づけられた後で、「私のすべて」を「認識する私」が想定される。それでは、ここに想定された「私」とは何か、それは「私の意識」の中になく非人格的な「私」という以外にない。

このような「私」はありえない。しかし、概念としてみれば、このような「私」はありうる。リッケルトも、これを「限界概念 (Grenzbegriff)」だとし、現実には絶対に到達しえない立脚点 (Standpunkt) だと書いた⁹⁵。リッケルトは、ヴィンデルバンドの意図を継承して、価値判断の普遍性を相対主義的な懐疑から守ろうとしていた。もし、超時間的な概念を想定することなしに、経験的な個別的個人を基準とすれば、価値論は相対主義に帰着せざるをえないからである。すでに述べたとおり、ヴィンデルバンドやリッケルトが当為の必然性を語るとき、それは「別様にありえない」という事実的な必然性ではなく、「別様にありべきでない」という理念的な必然性 (Sollen) であった。その実質的な内容は、いわば「この判断しかない」とか「他の判断はありえない」ことを、多くの人が認めているという相対的（多数）に規定された「事実問題」ではなく、万人の承認を要請する「権利問題」であった。だから、各人 (das individuelle Ich) は、各人がもつ判断必然性の実感によって捉えられた当為に対して、その当為が認識論的な超越的当為であるとする「権利をもたない」⁹⁶。価値が

⁹⁵ Rickert, Gegenstand 1, SS.68 f., 78 ff. なお、『2版』151頁以下、167頁以下参照。

⁹⁶ Rickert, Gegenstand 1, S.78 f. 『2版』167頁以下参照。Vgl. Gegenstand 3,

理念だと位置づけられたとき、当為は、必然的に個別的個人という存在の世界を超え (überindividuell)、超越的な世界に位置づけられた。そこでは、当然のことながら、価値概念は超時間的なものであり、価値判断であられる感情も、個別的個人にみられる具体的な意思内容とは無関係となるだろう⁹⁷。リッケルトによれば、普遍的に妥当する価値判断を認識論の中に取り込んで、認識の普遍性を保証しようとするならば、超越的なものを全否定することはできない。だから、いわば最小限に必要な超越性という意味で、リッケルトでも「私の意識」を超えた「意識一般」という概念が要請された。

ところが、この「超越的最小限 (das transzendente Minimum)」という説明は⁹⁸、『認識の対象』の「3版」で削除され、「4・5版」にもない。おそらく「最小限」という言葉に、「認めざるをえない」という消極的なニュアンスがあることを嫌ったのだろう。リッケルトは、「3版」の全面的な補正において、この表現を削除して、より積極的に、価値および価値判断が本質的に理念的であり、かつ「超越的」であることを強調して、この点こそが「コペルニクスの立脚点」だとしている⁹⁹。カントがいうように、形式なき内容が「盲目である」ならば、価値論では、まさに「形式」としての「超越の普遍性」こそ、認識の本質的なモメントになる¹⁰⁰。だか

S.318 f., Gegenstand 4/5, S.274 f.

97 Rickert, Gegenstand 1, SS.57-61.『2版』126-34頁参照。リッケルトはこのように「感情」を「確信 (Gewissheit)」と呼ぶことに注意すべきである (S.60)。この呼称が示すとおり、この「確信」は、伝統的な意味での「情念」ではなく、むしろ「実践理性」を指していると考えるべきである (Vgl. Gegenstand 3, S.190 ff., Gegenstand 4/5, S.166 ff.)。後に述べるが、価値の原理論において、ヴィンデルバンドと異なり、リッケルトは感性から完全に離れている。

98 Rickert, Gegenstand 1, S.91.『2版』180頁以下。

99 Rickert, Gegenstand 3, S.208 ff., Gegenstand 4/5, S.181 f.

100 認識論における「形式」と「内容」について簡単に触れておく。リッケルトによれば、あらゆる認識 (判断) の対象は「形式」と「内容」の結合体である。この内容は、個別的な内在的知覚のことであり、それだけでは、統一性を欠く流動的な意識内容にすぎず、認識の対象にはなりえない (Gegenstand 3, SS.137 ff., 145 ff., usw., Gegenstand 4/5, SS.120 ff., 127 ff., usw.)。したがって、このランダムな意識内容が認識の対象となるためには、そこに、何らかの一般的な規定性が与えられなければならない。たとえば、存在性であるとか、

ら、リッケルトは、「妥当しているもの」がある種の現実性をもつというヴィンデルバンドの見解を絶対に認めない。妥当するものは、それが妥当している以上、論理必然的に「現実的ではない (unwirklich)」¹⁰¹。ヴィンデルバンドの場合、すでに述べたように、意欲や感情を取り去れば価値はないと述べ、価値を意思や感情に基礎づけたが、リッケルトからみれば、価値は、理念であって、意思や感情のような内在的な意識に捉えられた「現実的なもの (das Wirkliche)」ではない。

このように、リッケルトの論理は、基本的にヴィンデルバンドを継承しつつも、ヴィンデルバンドに残された論理的な不徹底さへの批判者という側面をもつ。その立脚点はヴィンデルバンドから継承した「内在主義」であり、そこでは、そもそも伝統的な意味での「存在 (Sein, Realität)」はありえず、リッケルトのいう「現実的なもの (das Wirkliche)」は「判断によって、実在性が承認されたものを現実的 (wirklich) と呼ぶ」だけである¹⁰²。彼にとって、「客観」とは、意識の中に客観的にあるもの、すなわち客観的な意識内容を指し、「主観」とは、この意識内容を判断するものを指す¹⁰³。つまり、価値哲学において、「存在」は主観的意識内容に対して「ソレハ存在スル」と判断された帰結でしかなく、しかも、すべての判断は当為に規定されるのだから、「あるもの (was sein)」の世界は「あるべきもの (was sein soll)」の世界と無関係ではない。前者 (存在) は後者 (当為) の上に成立していることになろう。リッケルトの認識論をみると、それは「存在と当為の二元論」の枠組を突き抜けているように思

客観性であるとか、本文で例示したような普遍性など、何らかの「形式」が必要になる。このような形式がなければ、いかなる「内容」も現実的な認識の対象にはなりえない (Gegenstand 3, SS.143 ff., 229 ff., usw., Gegenstand 4/5, SS.125 ff., 199 ff., usw.)。たとえば、“dies Blatt ist wirklich”という判断 (認識) の場合、主辞の“dies Blatt”が「内容」であり、賓辞の“wirklich”が「形式」である。“wirklich”という形式の中で、“dies Blatt”という内容が肯定的に判断されている (Gegenstand 3, S.275 ff., Gegenstand 4/5, S.239 f.)。

101 Rickert, *System der Philosophie*, I Allgemeine Grundlegung der Philosophie, 1921, S.136 f (以下“System”と略記する)。

102 Rickert, *Gegenstand 1*, SS.40, 63 ff.

103 Rickert, *Gegenstand 1*, SS.7 ff., 13-15.

われる¹⁰⁴。彼の論理は、端的にいえば、「当為一元論」というべき内容をもちながら、「あるもの (was ist)」の世界における事実 (存在) と「あるべきもの (was sein soll)」の世界における価値 (当為) というヴィンデルバンドが基礎づけた「存在と当為」の二元論を維持した。ここに、実は、リッケルトのわかりにくさがあり、シュミットが価値哲学を理解しえなかった理由がある。そこで、シュミットが誤解した「否定の論理」に即して、事実の世界と価値の世界における否定の問題を考えよう。

(4) リッケルトにおける「否定の論理」

すでにみたとおり、シュミットは、リッケルトを引用しながら、「否定の論理」が「価値の専制」に帰結することを主張した。彼によれば、「否定」は価値判断のポイントであり、価値の否定が反価値であり、反価値の否定が価値だとした上で、価値の追求は「反価値の一掃」に帰着すると言った。シュミットは、このように主張して、「否定の論理」を「価値の専制」があらわれる理論的根拠として位置づけた¹⁰⁵。たしかに、リッケルトによれば、価値の否定は、「無 (das Nichts)」ではなく、依然として「何か (Etwas)」と表示しうるモノであり (たとえば「真理」の否定としての「虚偽」のように)、「否定的な価値」あるいは「反価値 (Unwert)」としてある¹⁰⁶。これに対して、存在 (正確には「存在する物」) の否定はただの「無」であり、「何かーとも言えない (Nicht-Etwas)」)。つまり、否定的な存在はありえないが、「否定的な価値はある」。それが「反価値」であり、「反価値」は、単なる「価値自由」や「価値中立」ではなく、価値敵対性 (Wertfeindlich) ともいうべきモノ (Etwas) である¹⁰⁷。

104 水波朗はそのことを示唆している。水波『前掲書』674頁以下参照。

105 シュミット『パルチザンの理論』165頁以下。

106 Rickert, Gegenstand 3, S.265 ff., Gegenstand 4/5, S.230 ff., vgl. System, 117 f.

107 Rickert, System, SS.117, 245 f. なお、リッケルトは、「否定の論理」について、「3版」で増補した意味論の中で詳述している。Rickert, Gegenstand 3, S.264 ff., Gegenstand 4/5, S.229 ff.

ここでの問題は上に引用した「否定的な価値はある」という命題の意味だろう。シュミットが考えたように、この「否定の論理」から、どうすれば「価値の専制」といった現象が説明しうるのか。そのことが最大のテーマとなる。そこで、まずシュミットがリッケルトの『哲学体系』から引用した箇所を確認しておくと、シュミットは「否定の論理」を価値概念の原理論から引用している。ところが、この原理論の部分では、存在と価値は明確に区別されており、ヴィンデルバンドとは異なり、リッケルトは断固として「価値」に存在性格を認めない。これはすでに確認したとおりである。リッケルトにとって、価値は、外的世界にも内的世界にも属さないし、実在的な自然にも精神にも属さない。それは「現実的でないもの (Unwirkliches)」であり、ただ「妥当する」だけである¹⁰⁸。そして、価値に存在性格がない以上、シュミットが主張した「反価値の抹消」ということは論理的にありえない。

価値は理念である。それと同じく、反価値もまた、理念であって、存在ではない。したがって、人は、価値を生み出すことが不可能であるように、反価値を抹消することもできない。存在しないものは抹消しえない。リッケルトは、「価値の否定」を語るとき、否定の対象となる「価値」の意味につき、「価値」と「財 (Gut)」を区別すべきだという。否定の対象となるのは、「現実的感覚的に存在する物に価値が付着した財ではなく、ただ価値のみである」¹⁰⁹、と。つまり、リッケルトは、存在性格をもった「財」ではなく、理念としての「価値」に限定して、「否定の論理」を提示したのである。彼はそのことを明言している。価値の否定形態は、価値と同じく理念であって、存在性格をもたない。これが価値論の大前提であり、このことを踏まえれば、「価値 (反価値) の否定」はあっても「価値 (反価値) の抹消」は考えられない。シュミットはリッケルトの論理から「価値の専制」すなわち「反価値の抹消」を基礎づけたが、リッケルトがシュ

108 Rickert, System, S.147.

109 Rickert, System, S.113.

ミットの指摘を読めば、迷うことなく、それは価値と存在を混同する誤解だと断定するだろう。シュミットが考えるような「存在的否定」はリッケルトの哲学ではありえない¹¹⁰。

ただし、『哲学体系』には、否定的な価値が「ある」と書かれた箇所がある。私もその部分を上に引用した。しかし、正確に言えば、それは価値論ではない。リッケルトは、「存在の領域」と「価値の領域」を明確に区別した後、自ら「第3の領域」と名付けた世界を詳述している。それは、価値と存在が統一された領域であり、「財」の世界のことである。彼は、日常生活の中で、私たちが「目前に見い出した諸々の物 (ein Vorgefundenen)」の世界、つまり諸物にかこまれて私たちが住む生活世界を想定して、「第3の領域」を論じている¹¹¹。ここで、「財」を簡単に定義しておけば、財は、「価値が付着した物」であり、存在と価値の統一された物である¹¹²。この定義から了解されるように、財は、存在であり、超越性がなく、価値ではない¹¹³。存在しているのは「物」であり、そこに価値を付与する（正確には「価値を見い出す」）価値判断の作用（Akt）によって、その「物」が「財」となる¹¹⁴。この場合、財は価値を指し示す

110 シュミットはいう。「敵」概念の本質は「他の存在に対する存在的否定」である、と。シュミット『政治的なものの概念』（菅野喜八郎訳『シュミット著作集Ⅰ』収）259頁。

111 この「第3の領域」について付言すれば、リッケルトがいうように、これは「第1の領域」と「第2の領域」から導かれたのではない。反対に、「第1の領域」も「第2の領域」も、理性的思考によって、反省的に、「第3の領域」から取り出されたのであって（Rickert, System, S.238.）、哲学的には、このリッケルトの説明は当然の論理である。しかし、これが当然の論理だとすれば、なぜ、リッケルトは『認識の対象』を執筆した当初からこのことを展開しなかったのか。そう問えば、リッケルトは返答に窮する（観念論の転倒がある）。ここは、『認識の対象』の「3版」で全面的に加筆された論理であり、ハイデガーが指摘するように、おそらくフッサールの現象学への対抗として位置づけるのが自然である。ハイデガー『哲学の使命について』（北側東子、エルマー・ヴァインマイヤー訳・全集56／57巻）187頁以下参照。

112 Rickert, System, SS.113, 254, usw. なお、「財」のアウトラインについては、リッケルト『文化科学と自然科学』（佐竹哲雄、豊川昇訳・岩波文庫版）47頁以下参照。

113 Rickert, Gegenstand 3, S.284 f., Gegenstand 4/5, S.246 f.

114 Rickert, System, S.256.

(bedeuten) が、財を支える「物」の存在性格に準拠して、慣習的に「価値がある」と表示されることは少なくない。

この種の判断作用は、価値判断に固有のものではない。価値でなくとも、超越的（超時空間的）な性格をもつものの判断であれば、それに対しても類比的に適用しうる。たとえば「意味（Sinn）」がそうである。数学上の三角形が意味するものは非現実的あるいは理念的な概念である。しかし、私が紙の上に3本の線を引くとき、その実在的な線が作る内角の和は「2直角」ではなく、数学上の三角形ではないが、その線は三角形の意味を指し示している。記述された実在の文章と意味の関係にも、同じことが成り立つ。たとえば、真の思想をあらわす文章であっても、現実の文章そのものは、語義（Wortbedeutung）の集合体であって意味（Sinn）ではないが、その全体が意味を指し示す¹¹⁵。つまり、財が価値を指し示したように、現実に記載された個別的な文章や線が普遍的な意味を指し示し、その文章や線の存在性格に準拠して、「意味がある」と表示されることもある。このように、個別的な「文章」「線」「財」等がもつ存在性格に準拠して、超越的な「価値」や「意味」が「ある」とか「ない」とか表記されるわけである。しかし、このような慣習的な語法にもかかわらず、超越的なものが個別的なものになることはないし、個別的なものが超越的なものになることもない。それ故、普遍的な「価値」と個別的な存在性格をもった「財」は、たとえ両者が言語的に同じように表記されるとしても、歴然として異質なものである¹¹⁶。意味や価値はあらゆる存在を超えている。このことを理解せず、もし単純に価値と財を同視してしまえば、「価値の専制」というシュミットの誤解が現実性をおびてくる。私はシュミットを弁護する気はないが、「財」に関するリッケルトの所説を個別的にみれば、その表記の仕方に、少なからず不正確な部分があるといえよう。ビンディ

¹¹⁵ Rickert, Gegenstand 3, S.262 ff., Gegenstand 4/5, S.227 ff.

¹¹⁶ この部分は「3版」で書き加えられた意味論の核心部分である。Rickert, Gegenstand 3, SS.259-64, Gegenstand 4/5, SS.223-29.

ングではないが、リッケルトも「生きる価値」に関して論じているので、「生」に即して、その論理を整理しておこう¹¹⁷。

リッケルトは、まず事実としての「生そのもの」を「はだかの生 (das blasse Leben)」と呼び、それを重視する存在論的な「生の哲学」に対して、それは「生物学的な流行哲学」だと強く批判する。「はだかの生」は生物学的な現実 (存在) であり、存在 (個別) である以上、それは価値 (普遍) ではない。彼の価値論からみて、これは当然の帰結であろう。ところが、他方、リッケルトは「生」に関して「価値」を認めているかのような記述をしている。たとえば、『哲学体系』の「哲学と生」を論じたところでは、ただ、妥当する価値によってのみ、「生」は「意味」をもち、「生」は「生き生きした」ものになる¹¹⁸、と。別のところでは次のようにいう。もし、「生」に価値がないということになれば、「よりよく生きる」といった意味での「生」の上昇や洗練に「意味」がなくなるだろう¹¹⁹、と。さらに価値哲学は「生の哲学」だと書いているところもある¹²⁰。

この引用からもわかるだろうが、存在と価値が統一された「第3の領域」では、価値に関する記述に誤解を招く箇所が少なくない。リッケルトが「生の意味」というとき、常に「生き生きとした生 (das lebendig Leben)」が語られ、これを「はだかの生」と対比させ、「価値」とかかわる「生」の意味が強調される。しかし、彼の論理からみて、「生き生きとした生」は、「財」であって、「価値」ではない。現に、リッケルトは、「価値判断をする主観の自由な作用 (Akt)」のことを「生き生きとした」と呼ぶべきだと書く¹²¹。「生き生きとした」ことは、「作用」という現実 (存

117 本文で引用した部分についても、「価値は財に付着している」という表現は
まだしも、「実在に価値を付与する」という表現は、厳密に展開してきた原理
的な価値の考察と比べて、不正確そのものである。本文では「価値を見いだ
す」と補足した。

118 Rickert, System, S.318.

119 Rickert, Lebenswerte und Kulturwerte, Logos; international Zeitschrift
für Philosophie der Kultur, Bd., 2, 1911/12, SS.131 ff., 135, 152 f.

120 Rickert, System, S.316.

121 Rickert, System, S.313.

在)に付着した状態であり、作用に存在性格がある以上、「財」に位置づけるしかない。同じく、「はだかの生」は、固有の価値ではなく、それ自体で妥当する価値をもった諸々の「財」を実現させる手段という条件的な価値をもつ現実にすぎない¹²²。「はだかの生」は、「財」が成り立つ基盤としての生物学的な「現実」であって、現実である以上、「価値」ではない。だから「はだかの生」は「否定の論理」の対象ではない。「否定の論理」は価値に関する論理であって、「否定的存在」がありえないことは強調されている¹²³。つまり、リッケルトの価値論から、シュミットが論じるような「反価値の抹消」という帰結は導くことはできない。シュミットは、シェーラーのみならず、リッケルトをも完全に誤解していたことがわかるだろう。

(5) 価値と価値判断—価値への態度決定

「否定の論理」は、価値に関する問題であって、存在に関する問題ではない。リッケルトは、価値判断につき、価値に対して「態度を決定すること」だと述べ、反価値につき「価値敵対性」などと書くが、その言葉もっている実践的なイメージにもかかわらず、価値判断から実践的な要素を徹底的に削ぎ落とした。価値と存在が区別されねばならないのなら、価値と価値判断も区別されなければならない。リッケルトによれば、価値には一切の存在性格はなく、さればこそ価値判断の主体からも一切の存在性格を取り去り、「意識一般」という概念を継承したのである。価値の存在性格が否定されれば、価値の認識は、感覚ではなく、ただ「概念」によってのみ成り立つことを認める以外になく、必然的に、価値論は理論的なものになる。そして、価値論の実践的色彩が希薄になればなるほど、特に倫理

122 Rickert, *ibid.*, SS.153, 165.

123 Rickert, *Gegenstand* 3, S.265 f., *Gegenstand* 4/5, S.230 f. なお、「3版」では、「否定的存在 (ein negative Sein)」だが、「4・5版」では、「否定的実存 (eine negative Existenz)」になっている。ヴィンデルバンドも、早い時期に、同じことを書いている。Vgl. *Windelband, Negatives Urteil*, S.169.

学や美学の領域において、価値論は自己の立脚点を失うだろう。およそ、実践性とかかわらないところに、倫理学も美学もありえない。つまり、「哲学」が「真・善・美」を対象にするのであれば、はじめから事実と価値の厳格な区別は「哲学」の前提たりえないことを暗示している。だからヴィンデルバンドは事実と価値の厳格な区別を徹底しなかった。事実と価値が厳格に区別されれば、価値論は、哲学のテーマというよりも、むしろ「真理論」の別名となり、論理学の各論的テーマの1つになってしまうからである。

おそらく、リッケルトは、『認識の対象』の「3版」で旧版を全面的に補訂した時、自らの価値論が過度に理論化していたことを意識したのであろう。だから、「財の世界」の中で、実践的な価値判断の構造を示そうとした。それは、もちろん、心理学的な意味での現実（心理的メカニズム）を取り込むことではない。そのようなことをすれば、その時、ヴィンデルバンド以来の超越的な価値哲学は崩壊する。だから、リッケルトは、哲学の究極的な課題は存在と価値の統一にあるとして、個物の存在と超越的な価値が統一された「財」の世界で、たとえば先にみた「生の意味」の如き倫理的な問題において、私たち「個別的各人」が現実に行っている「判断」の論理化を目指した¹²⁴。彼は、この論理を「意味の構成」と呼び、超越性をもった非現実的な意味（価値）を前提として、実在的な個物（たとえば文章や象徴など）の中に、いかなる意味が指示されているのかを解釈するという視角から、価値判断を意味の解釈として捉えようとした。このような解釈は、超越的な意味に対するものではあっても、それ自体が1つの作用であり能作だから、実在と超越の中間領域（「第3の領域」）に位置づけ

124 リッケルトは『認識の対象』3版（1915年）で大幅に加筆したが、加筆された「意味」や「意思」に関する部分は、6年後、『哲学体系』（1921年）の「第3の領域」において（Rickert, System, S.233 ff.）、要約されている。しかし、存在とは区別された価値論として哲学（認識論）を構想することがリッケルトの出発点であったことを考えれば、価値と存在の統一が哲学の究極の課題と認めざるを得なかったところに、超越的価値哲学の構想に無理があったことを指摘できるだろう。

られる。そして、この能作は、単なる表象結合のようなものではなく、より実践的に、物の中に意味を構成する現実的な意識の働きである¹²⁵。

価値の原理論では、価値判断の普遍性を保証するため「意識一般」が要請されたが、「財の世界」では、「本当の血」が流れた私たちの実践的な価値判断の論理が問われる。要するに、現実には私たちが住む「財の世界」では、超越的な価値や意味が前提になるとしても、個別的（つまり現実的）な能作や作用によって、「モノ」が意味づけられ価値づけられて「財」となる。したがって、ここでは、意思とのかかわりにおいて、価値判断における「態度決定」という性格が前面に出ることになる¹²⁶。しかも、それは、個別的自我の態度決定だから、因果的に決定されつつ、「意思の自律」を内容とした自由な主観の作用だということになろう¹²⁷。それでは、一体なぜ、個別的自我たる私たちの「評価作用 (Akt der Wert)」が、任意の「物」の中に、価値を捉えて構成し、「存在」の中に「価値」の認識を可能にするのか。これが、現実的な価値認識 (判断・態度決定) における、もっとも核心的な問題となるが、この問題に対しては、超越的なものと個別

125 Rickert, Gegenstand 4/5, SS.217-20. Vgl. Gegenstand 3, S.251 ff. リッケルトはいう。現実の認識は意思に担われている。ここでは、実践理性が優位性を保ち、最終的には、認識を超越的当為の肯定と解する超越哲学は「意思主義」に帰着する (Rickert, Gegenstand 3, S.315, Gegenstand 4/5, S.272.)、と。

126 価値認識における「態度決定」の意味に関しては、ディートリヒ・フォン・ヒルデブランドの指摘が有益である。それによれば“Stellungnahme”の場合、対象世界にある「何か」に対し、志向的に、自らの「立ち位置 (Stellung)」や「態度 (Verhalten)」が決められており、その意味での作用性 (Aktivität) があきらかになる。ヒルデブランドは、この対極の経験として、“Kenntnisnahme”という形態を示す。たとえば「色の知覚」という体験のように、認識者が「その色」を純粹に把持 (Haben) しても、そこで把持した内容は対象の側にあり、認識者の中に取り込まれてはいない。このヒルデブランドのスケールをリッケルトに当てはめれば、価値の原理論で示されたリッケルトの“Stellungnahme”はヒルデブランドの“Kenntnisnahme”に近い。私には「意識一般」の実践性を考えることはできないが、財の判断で示された“Stellungnahme”において、はじめて対象に対する意思的な作用性が示されたと思われる。Vgl. Dietrich von Hildebrand, Die Idee der sittlichen Handlung, Sittlichkeit und Ethische Werterkenntnis, 1966, SS.9-14. なお、ヒルデブランドの価値論も「4章 (次号)」で検討する。

127 Rickert, System, SS.305-10.

的なものが「いかにして統一体を形成しているのか」の解明が必要であろうが、リッケルトはこの分析を放棄し、どのようにして存在と価値が統一体を形成するに至るのかは理解しがたいと書く。それは解決しえぬ「認識の謎 (Rätsel)」である¹²⁸、と。

おそらく、このリッケルトの文脈は「本質直観」の論理を説く現象学に対する批判として読むべきであり¹²⁹、『認識の対象』の「3版」で加筆された「謎」という発言自体に重要な意味はないだろう。ただ、「財」が個別的存在と普遍的価値の統一体だとすれば、誰がみても、価値は個別的に存在する「物」の本質として位置づけられている。そうであれば、時間的なモノである私たちの現実的な認識作用において、超時間的に妥当するモノを把握する論理の提示が必要であろう¹³⁰。もちろん、すでに示したとおり、彼はそれを「解釈」だというのであるが、その内容は明示されていない¹³¹。彼は、価値の原理論では、価値と価値判断を厳格に区別し、それなりの論理的な一貫性を維持したが、「財の世界」における具体的な価値判断に関しては、原理論との整合性を維持しながら、自由な価値判断という実践的な判断作用の構造を明示することはできなかった。

しかし、現実の価値認識は、リッケルトが原理論で考察したような論理的な問題の世界ではなく、実践的（つまり実在的）な価値判断の世界が前提であり、価値に対する現実的な「態度決定」の選択が問題になっている。つまり、現実世界で生起する問題を価値論的に考察し、純然たる理論（非実在）の世界で、概念を通して、反価値（すなわち「価値敵対」）という理念的な結論を得たとき、この超越的当為に導かれた「反価値」という論理的な結論がただちに私たちの「態度決定」という実在的な所為として

128 Rickert, Gegenstand 3, S.298 f., Gegenstand 4/5, S.258 f.

129 リッケルト自身もフッサールの名を挙げてそれを示唆している。Rickert, Gegenstand 3, S.303 f., Gegenstand 4/5, S.262 f. なお前記（注111）を参照。

130 Rickert, Gegenstand 4/5, S.261 f.

131 リッケルトの「認識の謎」は、価値の存在構造に関する問題であり、リッケルトにとっては、形而上学の問題として一蹴できたのであろうが、この問題こそが価値論の核心的問題である。私たちは、次章以下、この問題を考察する。

現象する。この時、「価値敵対」という理念的あるいは論理的な結論が、私たちの主観（意思）において、実在するものへの「敵意」として現象することは日常的に経験する。つまり、実践的な価値判断では、実在的な価値感情が前面に出て、感情的な敵意が跳梁することにもなりかねない。ここに価値と価値判断を同視する「価値主観主義」の最大の問題点があらわれる。

すでにみたとおり、シュミットのように、「否定の論理」を「価値の専制」の論拠とすることはリッケルトの価値哲学を誤解した結果にすぎないが、価値主観主義における現実的な価値判断の内容を暴露した点だけを取り上げれば、シュミットは価値主観主義の危険性を正確に捉えていたといえよう。本号では、シュミットの法理論をも含めて、価値主観主義に立脚した法理論の危険性を確認し、その論拠となったヴィンデルバンドとリッケルトの「価値哲学」の問題性をあきらかにした。以下、価値客観主義の立場を考察し、従来の学説の限界点を示して、私たちが「法の解釈」において立脚すべき法価値論の論理を明確にしよう。そして、法的価値判断の具体的な検討の中で、何度も、価値主観主義の論理に立ち戻り、これへの詳細な批判を繰り返すことになるだろう

(以下、次号)